Coordonatori:
Adriana Mihaela MACSUT
Ștefan GROSU
Leria Ileana BOROȘ

Aspecte ale ETICII APLICATE în limitele cunoașterii

ROVIMED PUBLISHERS

Coordonatori: Leria Ileana Boroş, Ştefan Grosu
Adriana Mihaela Macsut

Aspecte ale eticii aplicate în limitele cunoaşterii

ALE
ROVIMED PUBLISHERS

Prefață: • Principele Radu al României
• Prof. Univ. Dr. Sorin Tudor Maxim

Autori: Leria Ileana Boroș, Ștefan Grosu, Marius Costel Eși, Adriana Mihaela Macsut, Ana Moisioiu Atodiresei, Narcisa Loredana Posteucă, Ionuț Adrian Rădulescu, Corneliu Robert Sîrghea, Daniel Terec-Vlad, Loredana Terec-Vlad și Dana Stanciulescu
Tehnoredactare: Alexandru Gabriel Olah

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MACSUT, ADRIANA MIHAELA
Aspecte ale eticii aplicate în limitele cunoașterii / Adriana Mihaela Macsut, Ștefan Grosu, Leria Ileana Boroș. - Bacău : Rovimed Publishers, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-606-583-413-2

I. Grosu, Ștefan
II. Boroș, Leria Ileana

17

ROVIMED PUBLISHERS
Bacău, România
e-mail editura@rovimed.com
www.rovimed.com

Motto: „Relativitatea se aplică în fizică, nu în etică” (Albert Eistein)

Cuprins

Cuvânt înainte

O analiză a scrierilor morale ale acestui început de mileniu subliniază că multe dintre acestea aparţin, nu atât specialiştilor în etică, ci unor autori ce provin din cele mai diverse medii: ştiinţă, drept, medicină, economie, politică, educaţie, armată, lumea oamenilor de afaceri, încât putem aprecia că trăim un timp ce face apel cu obstinaţie la responsabilitate. Nu este însă suficient să demonstrăm implicarea responsabilităţii în orice discurs moral al vremurilor noastre; se cere să formulăm mai bine *responsabilităţile*, acolo unde acţionăm, unde suntem, degajând soluţii realiste la situaţiile inedite cu care însăşi viaţa ne convoacă şi ne presează. Altfel, există riscul să păstrăm discursul în sfera încă relativ închisă a dezbaterilor etice şi să nu găsim răspunsul la întrebarea cheie: responsabilitatea este peste tot invocată şi valorizată, dar *unde sunt responsabilii*?

Mărturie că există semne ale unei prezenţe active în viaţa cetăţii a unor tineri - şi chiar a unora mai puţin tineri, dar care şi-au păstrat încă neştirbit entuziasmul specific acestei vârste – stau lucrările cuprinse în prezentul volum, ce îşi propun, fiecare în parte, în limitele domeniilor de competenţă ale autorilor lor, să pună în acord de o manieră concretă teoria etică şi practica morală. Soluţia ce ne este propusă, de un real interes pragmatic, este de a plasa discursul în *câmpul fertil* al dezbaterilor de etică aplicată, ca replică practică la teoriile excesiv de abstracte ale unei etici rigoriste, maximaliste, *de catedră*.

O punere în temă a responsabilităţilor noastre în lume, unde fiecare pretinde dar este prea puţin dispus să ofere, se realizează prin intervenţia inspirată scrisă de Principe Radu intitulată sugestiv „*Partea noastră de răspundere*" - este preocuparea pe care cele şase secţiuni ale volumului o pun în valoare din perspectiva eticii aplicate şi a implicării efective a autorilor în rezolvarea problemelor. Pare că întreaga lucrare stă sub semnul cunoscutului îndemn pe care nu mai puţin

cunoscutul preşedinte american J. F. Kennedy îl adresa *voluntarilor Peace Corps*: „Nu întreba ce poate face ţara ta pentru tine, ci întreabă ce poţi face tu pentru ea!". Iar cei ce se întreabă, în paginile de faţă, ce pot face pentru comunitate, pentru ţară, în limitele impuse de propriile abordări şi competenţe, nu sunt nici politicieni, nici oameni de afaceri, nici eticieni, sunt doar specialişti în domenii dintre cele mai diverse, uniţi de aceeaşi bunăvoinţă, adică de acea *voinţă bună* atât de necesară pentru *a gândi Binele*, a şi-l însuşi afectiv dar, mai ales, a-l practica.

Aşadar, iată câteva cuvinte despre autori: *Adriana Mihaela Macsut*, absolventă de Fizică la Universitatea din Craiova precum şi Teologie Didactică Romano-Catolică la Institutul Teologic Romano-Catolic din Bucureşti precum şi a unui master în Exegeză Biblică la aceeaşi instituţie, în prezent fiind doctorand al Şcolii Doctorale de Filosofie a Universităţii Bucureşti; *Ştefan Grosu*, cu studii de drept, absolvent al secţiei de teologie didactică de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Bucureşti, în prezent doctorand în filosofie al Universităţii Bucureşti; *Daniel Terec-Vlad*, cu o licenţă în Ştiinţe Politice şi Administrative, Universitatea *Petre Andrei*, iar în prezent masterand în Consiliere şi Administrare în Resursele Umane şi student la Filosofie, Universitatea *Ştefan cel Mare*; *Loredana Terec-Vlad*, cu două licenţe în Economie şi Ştiinţe Politice şi Administrative la Universitatea *Petre Andrei*, iar în prezent studentă la filosofie şi masterandă în Etică Organizaţională şi Audit Etic, Universitatea *Ştefan cel Mare* şi profesor la *Liceul Tehnologic din Solca*, domeniul ştiinţe socio-umane; *Narcisa Loredana Posteucă*, absolventă de Filosofie, în prezent se pregăteşte pentru un masterat care să-i permită continuarea studiilor de nivel doctoral; *Marius Costel Eşi*, licenţiat în Filosofie, Drept şi Economie, cu un doctorat în Filosofie la Universitatea *Al. I. Cuza*, şi un altul, în derulare, în economie, la Universitatea *Ştefan cel Mare*, în

prezent lector universitar la Facultatea de Științe ale Educației a universității sucevene; *Leria Ileana Boroș* – absolventă de Filosofie, Universitatea din Pitești, student Erasmus al Universitații din Dijon – Franța, masterat în Etica Politicilor Publice în prezent doctorand în filosofie la Universitatea din București; *Daniela Stănciulescu*, absolventă de Litere și Teologie la Universitatea din Craiova, cu un master în Hermeneutică Filosofică și un doctorat în filosofie la *Universitatea de Vest*, în prezent lector universitar la Universitatea *Spiru Haret*, Catedra de Limbă Franceză; *Ionuț Adrian Rădulescu*, cu două licențe în inginerie: Tehnologia Construcțiilor de Mașini, respectiv Construcții Civile Industriale și Agricole la Facultatea de Mecanică, Universitatea din Craiova, iar actualmente este masterand în cadrul Facultății de Economie și Administrarea Afacerilor, specializarea Antreprenoriat și Administrarea Afacerilor la aceeași instituție și lucrează ca inginer proiectant mecanic la Institutul de Cercetare Științifică, Inginerie Tehnologică și Proiectări Mine pe Lignit, Craiova; *Corneliu-Robert Sîrghea*, absolvent al Facultății de Teologie Ortodoxă și în prezent student al Facultății de Filosofie, Universitatea *Al. I. Cuza*; Ana Moisoiu Atodiresei a absolvit la Universitatea *Ștefan cel Mare*, Facultatea de Istorie Geografie, specializarea Relații Internaționale și Studii Europene și Masterul de Consiliere și administrarea resurselor umane, în prezent fiind profesor la *Centru de Studii European Fălticeni* și studentă la Facultatea de Psihologie, Universitatea *Petre Andrei*. Cu acești entuziaști cercetători, care își asumă, pe de o parte, răspunderea personală față de cele susținute - uneori cu mai multă (sau mai puțină) abilitate de analiză academică, dar întotdeauna cu dorința de a se exprima pe ei înșiși, cu proiectele și preocupările specifice - pe de altă parte, care se afirmă în calitate de *responsabili*, atenți și deschiși către solicitările reale ale vieții pusă sub semnul eticului, morala nu mai este

doar un exercițiu al gândirii ce-și propune să ordoneze inteligibilitatea lumii, a omului și a istoriei din perspectiva a ceea ce este bine sau rău la nivel de universalitate; ea se identifică prin numeroasele și dificilele probleme provocate de contradicțiile devenirii sociale concrete, ce nu par să aibă rezolvare fără apelul la etică.

Disfuncționalitățile globalizării; polarizarea din ce în ce mai evidentă a lumii între bogați și săraci, fie ei indivizi sau state; etica și/sau non-etica în instituții; intoleranța, xenofobia și disoluția moralității, fenomene agravate de criză; dilemele etice atașate activității de voluntariat; nevoia de audit etic în condițiile competiției agresive dintre organizații; afirmarea moralității în cultura organizațională; funcționalitatea codurilor de etică, nu doar simpla lor afirmare; valoarea morală a muncii; relația etic-nonetic în mediul de afaceri; provocările bioeticii; problematica limitelor în etică și filosofie, sunt tot atâtea tematizări asupra cărora autorii acestui volum au reflectat și au năzuit să propună soluții. Chiar și simpla lor identificare ca *probleme* nu este puțin lucru! Fie și numai pentru această realizare, volumul de față merită să vadă lumina tiparului, iar autorii, încurajați și sprijiniți să-și continue proiectele.

Prof. Univ. Dr. **Sorin Tudor Maxim**

Partea noastră de răspundere

Principele Radu al României

Societatea românească are de facut un pas înainte: dobândirea încrederii şi respectului de sine. Este inutil să cerem oamenilor politici să fie corecţi şi competenţi. Ei nu sunt altceva decât oglinda noastră, *reflexul nostru* în *luciul apelor vieţii publice*. Dacă noi nu credem ca România are nevoie sa devină o ţară cu reguli, atunci nu putem sa le cerem altora sa creadă.

Am urmarit în ultimele saptamâni cum vocile ne-politice din viaţa publică tratează instituţiile, Constituţia, etica şi competenţa: drept noţiuni teoretice, făcute să fie ignorate în practică. Politicile unei ţări democratice sunt în mâna Guvernului, tot asa cum legea iese din *mâna Parlamentului*. A întreba pe altcineva decât guvernanţii ce anume vor face într-un domeniu sau altul al administrării ţării, înseamnă a încuraja încalcarea *Legii Fundamentale*.

Într-o dezbatere televizată, nu numai politicianul are răspunderi. Este responsabil şi cel care pune întrebarile, şi cel care ascultă răspunsurile, de pe scaun, acasa la el. Desigur, răspunderile sunt diferite: administratorul politic este chemat să dea socoteală şi poate fi taxat la vot. *Formatorul de opinii*, adică acel care pune întrebarile, nu răspunde niciodată în mod administativ. El este *liber*. *Liber* sa exprime ceea ce crede, dar şi liber să facă rau, fară să poată fi pedepsit. De aceea este nevoie ca el sa fie educat în spiritul responsabilităţii, al respectului regulilor. Altminteri, demersul lui public poate face rău. Al treilea partener al dialogului, telespectatorul, are şi el raspunderile lui. El nu poate fi pedepsit dacă judecă prost. Dar dacă ramâne un spectator pasiv, care îngaduie răului să-i pătrundă în ochi, în casă şi pe suflet, el va plati acest lucru altfel decât administrativ: prin cenuşiul şi strâmbaciunea vieţii lui de zi cu zi, şi prin copii lui, care vor avea parte de aceeaşi *Românie aproximativă*.

Slăbiciunile democrației românești din anul 2009 sunt trei[1]:
•Faptul că deciziile politice sunt luate în alta parte decât în Parlament;
•Faptul ca România este administrată în alta parte decât în Guvern;
• Faptul ca Instituția Președintelui nu se ocupă, demn și respectabil, de reprezentarea Statului, așa cum o cere Constituția.
Dacă aceste trei instituții fundamentale ale democrației și libertății sunt luate în derâdere, atunci ce fel de prezent și viitor vrem noi să avem? Primii care avem nevoie să întelegem exact ce înseamnă aceste lucruri suntem noi, spectatori și protagoniști ai vieții publice. Nu are rost să criticăm politicienii, dacă noi facem exact aceleași greșeli ca ei. Dacă noi vom întelege ca legea și, mai ales, Constituția sunt făcute pentru a fi respectate, viitorul este de partea României. Dacă vom continua să fim convinși că țara noastră va ramâne mereu condusă sau influențată din exterior, dacă ne vom încăpătâna să credem ca România este o țară care nu merită să fie luată în serios și care nu are de ce sa fie respectată, *atunci ne meritam soarta.*

[1] Nimic nu s-a schimbat din 2009 până astăzi (notă coord.).

I Generalităţi

I.1 Etica în cheie accesibilă

Adriana Mihaela Macsut

Fiecare om îşi stabileşte în viaţă ţeluri de atins precum şi interese personale. Sunt însă şi scopuri intermediare care constituie mijloace utilizate în vederea unor ţeluri finale cum ar fi construirea unei cariere. În viaţă scopul *nu scuză* în *niciun caz mijloacele*, adică este lipsit de etica omul care calcă totul în picioare spre a-şi clădi o carieră – el nu este nicidecum model credibil în societate, ci este doar eventual temut dacă ajunge să dobândească putere economică, dar nu va fi niciodată respectat. Societetea umană nu poate fiinţa decât în relaţie cu eu-celălalt pentru că toţi oamenii, chiar dacă vor şi chiar dacă nu vor, sunt condamnaţi să traiască în *koinonia*. Dar dincolo de acest domeniu care ţine de viaţa personală, mai există şi conduita morală ce se referă la precepte morale precum ar fi să nu ucizi, să nu furi, să nu îţi uiti cuvântul dat şi chiar să îţi plăteşti impozitul, iar în acest sens, însuşi Isus Cristos spunea să se dea *Cezarului* ce este al *Cezarului* şi lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu. Se configurează aici un domeniu care face parte din etica aplicată (va fi explicat mai târziu termenul) şi care se numeşte etica afacerilor, domeniu care devenea o cerinţă socială la începtul secolului XX când se manifesta capitalismul sălbatic ce urmărea îmbogăţirea cu orice preţ. În acest context, a apărut doctrina socială catolică care susţinea principii de bază într-un stat de drept precum venitul minim garantat, dreptul la repausul duminical. Chiar şi astăzi există această tendinţă: un capitalist sălbatic şi implicit imoral va impune angajaţilor un program infernal de lucru şi le va oferi un salariu de mizerie. Capitaliştii sălbatici sunt oameni de afaceri aşa numiţi *libertarieni* care cer angajaţilor lor un program de lucru zilnic de 12 ore, fară nicio zi liberă. Ei sunt setoşi de îmbogăţire şi anarhişti, iar în acest sens, chiar

întocmesc organizaţii neguvernamentale prin care îndeamnă la nerespectarea Codului Muncii şi a Codului Fiscal.

Etica reprezintă o ramură a filosofiei ce studiază conduita morală. Se împarte în două părţi: etica normativă şi meta-etica. La randul ei, etica normativă se divide în două subdomenii: teoriile etice şi etica aplicată. Teoriile etice oferă răspunsuri la întrebări existenţiale de genul: ce este corect din punct de vedere moral, când este o acţiune bună sau rea, care sunt valorile sau principiile la care trebuie să adere o persoană. Etica aplicata a apărut în anii "60 în SUA în contextul mişcării de emancipare a femeilor şi al mişcărilor contra discrimării rasiale. Se dezbat aici probleme morale specifice precum avortul, pedeapsa cu moartea, protecţia mediului, drepturile animalelor, eutanasia, sinuciderea, drogurile, prostituţia etc. Denumirea însăşi arată faptul că este vorba de încercări de punere în practică a unor teorii etice precum etica legii naturale (sau altfel spus morala naturală), kantismul, utilitarismul. Începând cu anii "70 apare în cadrul eticii aplicate un nou domeniu numit bioetică impus de nevoia de conduită morală în cercetarea şi practica medicală. Meta-etica are drept scop studierea naturii etice şi de exemplu pune întrebări cum ar fi: care este coduita corectă în momentul în care o acţiune este morală sau imorală, există adevăruri etice universale sau acestea sunt relative în funcţie de individ şi mediul cultural, o acţiune trebuie descrisă obiectiv sau subiectiv?

I.2 Aspecte etice în lumea contemporană

Adriana Mihaela Macsut

Totul se rupe şi totul se sparge şi lumea întreagă pare că se prăbuşeşte în haos sub povara unui relativism al cunoaşterii în care totul pare posibil şi totul pare imposibil, iar atunci se manifestă relativismul „cunoaşterii, fapt ce a subminat...

credibilitatea exercițiului intelectual de natură științifică"[2]. Se pune atunci întrebarea dacă mai este cu putință etica în această lume haotică! Nu se poate da un un răspuns tranșant dar se poate afirma că se prefigurează o situație paradoxală prin care „etica este pretutindeni revendicată dar, în fiecare sferă a vieții sociale, proliferează noi morale, fondate pe imperative inedite ce par să se sustragă unor repere universale"[34]. Se conturează, astfel, lumea postmodernă care suferă de o criză a principiilor. Apare o dilemă legată de acest cadru postmodern: „cum se... scrie *academic* despre un curent aflat încă în desfășurare,... din moment ce cunoașterea certă nu se poate obține decât după ce obiectul său este bine cristalizat?[5]" În contextul postmodern există pluralismul conceptual la nivelul valorilor, opiniilor despre lume și viață, moralității și practicilor religioase.[6] Totuși chiar în acest câmp al crizei principiilor se impun normele morale „care definesc binele, atât sub aspectul valorii cât și sub aspectul datoriei, astfel încât omul să cunoască atât situațiile dezirabile cât și pe cele reprobabile"[7]. Așadar un loc aparte îl ocupă binele, „o valoare morală dorită, dar cu toate acestea problema structurii și naturii valorilor morale cunoaște diferențe semnificative, conturându-se soluții precum cele oferite de egoismul etic, relativism, etica poruncii divine, etica naturală, sau emotivismul"[8]. În aceste condiții, se

---

[2] Cosmin Marinescu, „Economistul recent - între relativismul științific și recursul la etică", în *Revista Oeconomica*, 2009.

[3] Sorin Tudor Maxim, *Etica în afaceri*, curs, Universitatea Ștefan Cel Mare, Suceava, 2013, *manuscris*.

[4] *Ibidem*.

[5] Camelia Grădinaru, *Discursul filosofic postmodern. Cazul Baudrillard*, Editura Institutul European, Iași, 2010, p. 10.

[6] Salomeea Popoviciu, *Pluralismul religios postmodern*, 2007, teza de doctorat, rezumat, *manuscris*, p. 3.

[7] *Ibidem*, p. 6.

[8] *Ibidem*.

conturează necesitatea unui pluralism etic prin care să se fundamentaze „societatea postmoralistă"[9], lipsită „de predicile maximaliste şi care nu acordă credit decât normelor nedureroase ale vieţii etice"[10]. Rezultă, astfel, nevoia unui demers meta-etic: prin care se cristalizează „prezenţa unei particularităţi distinctive a limbajului moralei, fără a cărei cercetare şi cunoaştere, teoria moralei, respectiv etica, se condamnă la o continuă ezitare între facticitate şi speculaţie metafizică"[11]. Rămâne însă presupoziţia morală „liberă a comprehensiunii,... dezlegată de... supoziţii"[12]. Totuşi în acest cadru postmodern, destul de liber, apare neliniştea metafizică generată de criza principiilor şi astfel se restituie eticii semnificaţia iniţială printr-o gândire orientată „spre un punct de vedere al transcendenţei şi spre relaţia cu o realitate transcendentă"[13]. Se conturează, astfel, o întoarcere la *Mitul Peşterii* care dovedeşte că există încă o ordine „a comportamentului oamenilor... în sfera sensibilului şi a devenirii"[14] şi implicit în câmpul devenirii postmoderne. Schiţarea cadrului istoric pentru *doxa platoniciană* duce la concluzia că oamenii actuali sunt frământaţi de aceleaşi întrebări cei din vechime.[15] Transcendenţa omului contemporan este legată în egală măsură de vechile întrebări metafizice şi de singularitate, iar în acest sens, este sugestiv

---

[9] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei: Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, Editura Babel, Bucureşti, 1996, p. 21.
[10] *Ibidem*.
[11] Niculae Bellu, „Cuvânt înainte", în Svetozar Stojanovic, *Meta-etica contemporană*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. I.
[12] Ştefan Afloroaei, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iaşi, 1994, p. 10.
[13] Sorin Tudor Maxim, *op. cit*.
[14] *Ibidem*.
[15] Adriana Mihaela Macsut, *Doxa în concepţia lui Platon*, 2013, *manuscris*, p. 13.

filmul *Transcendent Man* care arată că în cercetarea actuală se „transcende biologia"[16]. În această lume postmodernă a crizei de principii fiecare om devine *fiul rispitor* care trăieşte „fascinaţia transcenderii codului"[17] uman. Dar acest om nu poate fiinţa izolat şi în aceste condiţii relaţiile inter-umane există doar prin raportul *eu-celălat*: „responsabilitatea faţă de Celălalt nu este accidentul care i se întâmplă subiectului, ci precede în el Esenţa, n-a aşteptat libertatea sau angajamentul pentru Celălalt"[18].

Bibliografie

Afloroaei, Ştefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iaşi, 1994.

Bellu, Nicolae, „Cuvânt înainte", în Svetozar Stojanovic, *Meta-etica contemporană*, traducător S. Dragan, prezentarea grafică Val Munteanu, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

Grădinaru, Camelia, *Discursul filosofic postmodern. Cazul Baudrillard*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010.

Lévinas Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluver Academie, Nijhoff, 1974.

Lipovetsky, Gilles, *Amurgul datoriei: Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, traducere şi prefaţă de Victor-Dinu Vlădescu, Editura Babel, Bucureşti, 1996.

Macsut, Adriana, Mihaela *Doxa în concepţia lui Platon*, 2013, *manuscris*.

Marinescu, Cosmin, „Economistul recent – între relativismul ştiinţific şi recursul la etică", în *Revista Oeconomica*, 2009.

---

[16] „Omul transcendental 2009", în *documentare.digitalarena.ro*, 09.05.2013, 15:18:39.

[17] Andrei Pleşu, *Minima Moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 12.

[18] Emanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluver Academie, Nijhoff, 1974, p. 126.

Maxim, Sorin, Tudor, *Etica în afaceri*, curs, Universitatea Ştefan Cel mare, Suceava, 2013, *manuscris*.
„Omul transcendental 2009", în *documentare.digitalarena.ro*.
Pleşu, Andrei, *Minima Moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Editura Humanitas, Bucureşti,1994.

I.3 *Excursus* despre etica aplicată

Ştefan Grosu

Etica aplicată reprezintă o sintagmă mult vehiculată şi în acest sens se impune o definire a ei: ea se revendică a fi un domeniu multi-disciplinar contemporan care are în vedere cercetarea sub aspect filosofic a problematicilor din domeniul vieţii private şi publice şi care apoi sunt supuse judecăţii morale. Aşadar câmpul eticii aplicate este complex şi viu disputat în lumea actuală, iar problemele abordate privesc avortul, pedeapsa capitală, drepturile animalelor, eutanasia, sinuciderea, consumul de droguri, prostituţia, căsătoria între homosexuali, mediul înconjurător, *copyright*-ul, *opensource* vs. *software comercial* fiind deci un câmp plurisdiscplinar de studiu.[19]

În ceea ce priveşte etimologia, numele de etică aplicată este sugestiv simbolizând: „credinţa metodologică iniţială: era vorba despre încercări de *aplicare* a marilor teorii etice... a kantianismului şi utilitarismului, dar şi a teoriei legii naturale sau a neoaristotelismului) la controversele ce stârneau valuri în opinia publică americană a epocii"[20]. Se poate spune că filosofii moralişti au fost preocupaţi încă din antichitate de etica aplicată dar termenul s-a impus abia în anii "60, iar contextul conceptualizării „a fost acela al marilor schimbări...

[19] *Encyclopedia of Applied Ethics*, London Academic Press, Printbook, London 1997, p. 183.
[20] Valentin Mureşean, „Este Etica aplicată o aplicare a eticii", în *Revista de Filosofie Analitică* , iulie-decembrie 2007, p. 70.

provocate de mişcările pentru drepturile civile ale populaţiei de culoare,... războiul din Vietnam,... marile tulburări studenţeşti şi... militantismul societăţii civile pentru *eliberarea femeilor*"[21]. În anii "70 nucleul eticii aplicate devine bioetica impusă instituţional de practica medicală şi cercetarea ştiinţifică.[22] Domeniul se dezvoltă în Europa în anii "80, iar în România preocupările în acest sens apar de abia după 1989 şi se pune „mai degrabă problema responsabilităţii colective sau individuale pentru colaborarea cu Securitatea, problema vinei în comunism şi a corupţiei sistemului politic"[23]. Apare atunci o criza morală autohtonă agravată datorită: liderilor politici incapabili să zidească proiecte durabile, legilor votate din motive electorale sau pentru interesele de grup precum şi prevederilor fiscale restrictive aplicate în momente greşite.[24] Aşadar nu există o dezbatere principiistă şi rămâne ca un *leitmotiv* întrebarea pe ce direcţie trebuie îndreptat studiul de etică aplicată pe *tărâm autohton*: „provocarea constă în a 'produce principii' care nu numai că ar trebui să corespundă unor situaţii reale, dar ar trebui să aibă un sens"[25]. Această *lipsă de dezbatere principiistă* aruncă societatea românească într-o *„stare de provizorat"*[26], iar atunci etica tradiţională devine incapabilă să răspundă „problemelor ridicate de puterile pe care omul le-a

---

[21] *Ibidem*.
[22] *Ibidem*, p. 71.
[23] *Ibidem*, p. 73.
[24] Principele Radu al României, *Provizoratul istoric*, Editura Polirom, Iaşi, 2010, pp. 99 – 102.
[25] D. Crăciun, V. Morar, V. Macoviciuc, *Etica* afacerilor, Editura Paideia, Bucureşti, 2005, p. 25.
[26] Stare de provizorat" este descrisă în Principele Radu al României, *Provizoratul istoric, loc. cit*

dobândit"[27]. Acest *haos moral* impune fundamentarea responsabilității morale cu menirea „de a ține mereu trează o conștiință îngrijorată"[28] prin care se cristalizează o cercetare numită „*etică prospectivă*, o nouă dimensiune a discursului teoretic"[29], orientată spre descrierea „unei lumi care nu este încă, dar care ar putea fi"[30]. *Etica prospectivă* devine, astfel, zona teoretică, iar cadrul practic este conturat prin etica aplicată.

Bibliografie

Crăciun D., V. Morar, V. Macoviciuc, *Etica afacerilor*, Editura Paideia, București, 2005.

Maxim, Sorin Tudor, *Peripathetice*, Editura Pim, Iași, 2001.

Mureșean, Valentin, „Este Etica aplicată o aplicare a eticii", în *Revista de Filosofie Analitică*, iulie-decembrie, 2007.

Principele Radu al României, *Provizoratul istoric*, Editura Polirom, Iași, 2010.

[27] Sorin Tudor Maxim, *Peripathetice*, Editura Pim, Iași, 2001, p. 176.

[28] *Ibidem*.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, p. 28.

II Etică şi instituţionalism

II.1 Analiza economică în instituţii sub aspect filosofic[31]

Adriana Mihaela Macsut

Ideea generală este că filosofia reprezintă doar un fel de iniţiere într-un *turn de fildeş* izolat de societate. Este timpul ca filosofia să coboare din acest *turn de fildeş* şi să aibă un aport la soluţionarea crizei financiare şi de valori în care se zbate actualmente omenirea. Filosoful coborât din *turnul de fildeş* conchide că această criză are ca punct de plecare *o disoluţie* a instituţiilor şi atunci punctul de plecare într-o analiză economică ar fi că instituţiile sunt „*construcţii sociale*"[32]. Filosofia conturează, astfel, o nouă metodă de dezbatere economică prin care e „edificată orice construcţie teoretică ulterioară"[33] şi unde „analiza fundamentelor teoriei generale a instituţiilor prezintă în special interes"[34]. Analiştii tradiţionali economici vor contesta însă acest demers deoarece accepţia generală este că analiza economică se referă „doar la acţiuni precum aceea de a cumpăra şunca de la băcănie sau de a investi bani într-o afacere"[35]. Totuşi analiză economică tradiţionalistă este *limitată*, iar filosofia minţii arată că mintea umană funcţionează la fel în orice ipostază adică în filosofie şi în economie, altfel „indivizii umani ar trebui sa fie precum un schizofrenic - mintea lor la bancă ar fi alta decât aceea din sala de lectură a unei biblioteci"[36]. Examinarea minţii umane arată că economia *„vizează* felul în care oamenii potrivesc

---

[31] Studiul a pornit de la Ştefan Grosu, Adriana Mihaela Macsut, „Aspecte filosofice ale analizei economice a instituţiilor", în *Daily Business*, 17 februarie 2013.

[32] Mihail Radu Solcan, *Teoria generală a instituţiilor*, curs, Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti, *manuscris*.

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*.

acțiunile pe care le au în vedere cu posibilitățile de acțiune pe care le oferă lumea din jur"[37]. Așadar analiza profundă arată că doar personalitatea umană complexă este capabilă să fundamenteze „concluzii prin care se dirijează efortul, astfel încât efectele sa fie maxime"[38]. Fără o analize economice sub aspect filosofic se ajunge la o confuzie între dimensiunea teoretică și dimensiunea narativă a analizei economice pentru că nu realizează o conceptualizare bazată pe acțiunea alegerii unor stări de lucruri.[39] În acest sens, problematica analizei economice se impune a fi circumscrisă „la asigurarea cantitativă și calitativă cu resurse umane și eficientizarea acestora"[40]. Se ajunge la stabilirea indicatorilor pentru dimensionarea resurselor umane: „numărul maxim de salariați, adică limita superioară în care se poate înscrie firma pentru utilizarea eficientă a factorului muncă... ; numărul mediu de salariați cu contract de muncă; numărul mediu de personal... ; efectivul scriptic de personal care cuprinde totalitatea personalui existent în evidența unității la un moment dat și efectivul scriptic prezent la lucru într-un anumit moment"[41]. Dacă însă analiza acestor indicatori este făcută de persoane din afara unității se pot realiza și comparații despre eficiența unor instituții similare. În acest sens, se conturează rolul motivației care „nu este doar acela

---

[37] *Ibidem*.
[38] Aurel Isfanescu, Vasile Robu, Ana Maria Hristea, Camelia Vasilescu, „Analiza economico-financiară", în *Cursuri în format digital*.
[39] Mihail Radu Solcan, *op. cit.*
[40] Aurel Isfanescu *et al*, *loc. cit.*
[41] *Ibidem*.

de a-i face pe oameni să muncească, ci de a-i determina să-şi utilizeze integral resursele fizice şi intelectuale"[42].

Un loc important îl ocupă analiza stabilităţii personalului, iar în acest sens, pentru a vedea fluctuaţia de personal este necesar ca inspectorul de resurse umane să facă fişe de intrare şi de plecare a salariaţilor. Motivarea amintită anterior este un factor de bază în păstrarea angajaţilor pentru că datorită globalizării există posibilitatea de a găsi firme din acelaşi domeniu de activitate care oferă condiţii mai bune de lucru şi salarii mai mari. Dar pentru a putea oferi condiţii bune şi salarii atractive o companie trebuie să fie eficientă, şi un rol esenţial îl ocupă *parametrul* numit „cost de oportunitate"[43] care nu este doar un simplu cost ci reprezintă „un mod de a concepe orice tip de cost"[44]. Acest cost însă are valenţe subiective: există, astfel, „*teoria costului* (de oportunitate),... concepţia... atribuită natural costului acţiunilor umane care poartă amprenta *Şcolii Austriece de Economie*"[45]. Teoreticienii economici austrieci resping influenţa matematicii în economie, formulează critici despre analiza economică standard[46] şi acordă importanţă individualismului metodologic care se raportează la costul de oportunitate.[47] Aşadar, costul de oportunitate nu poate fi redus la un obiect pentru că nu se face un studiu despre ciocolată, ci se face o alegere între, de pildă, o tabletă de ciocolată neagră şi o

---

[42] Nicolae Camariţean, Gheorghe Voloşin, *Motivarea personalui în sistemul de asistenţă socială*, în *Umanism, Educaţie, Resurse Umane*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2011, p. 141.

[43] David D. Friedman, *Price Theory*, Publishing Co.©David D. Friedman, 1990.

[44] Mihai Radu Solcan, *op. cit.*

[45] Cosmin Marinescu, *De ce costul nu poate fi niciodată zero*, în ©*ECOL*, 21/10/2008.

[46] *Ibidem.*

[47] Mihai Radu Solcan, *loc. cit.*

tabletă de ciocolată cu lapte. Se poate da chiar și un exemplu ce se referă la modalitatea de evaluare în mediul universitar[48] dar în acest caz problematica se complică deoarece nu mai este vorba de un obiect, ci de factorul uman. De fapt, *actorul* în economie este omul, iar *beneficiarul* activității economice trebuie să fie tot omul. În concluzie, costul de oportunitate nu este nicidecum doar o componentă strict economică, ci constituie un proces complex de alegere umană: „indiferent dacă resursele la care se referă economiștii sunt sau nu limitate, viața omului presupune... alegere"[49]. Dar analiza economică nu ține cont de factorul uman decât la nivel statistic! Aici intervine rolul filosofiei economice care fixează *o metoda revoluționară* de studiu numită *noul instituționalism* prin care analiza se îndreaptă spre zona „pe care cercetarea economică standard nu o abordează: instituțiile"[50]. Această zonă devine „non-standard în raport cu direcțiile uzuale de cercetare în știinta economică"[51] pentru că ține cont de factorul uman. Totuși la nivel teoretic analiza economică recunoaște că instituțiile au reguli care afectează acțiunile

---

[48] *Ibidem*.

„Ca sa dau un exemplu simplu mă voi referi la un examen în două universități ipotetice. În prima universitate, cine știe mai mult obține o notă mai mare. În a doua universitate, notele sunt date în funcție de ordinea prezentării la examen. Aceste examene ipotetice sunt două instituții diferite... . S-ar putea ca-n ambele cazuri cine vine mai devreme sa aibă o notă mai mare. Problema este ca în al doilea caz acest efect este generat de instituție ca atare. Putem spune în cazul celui de al doilea examen descris mai sus ca persoanele examinate au reacționat la acțiunile pe care se așteptau sa le întreprindă profesorii? Nu tocmai. Profesoarele sau profesorii au acționat așa pentru ca lumea se așteaptă ca ele sau ei sa respecte regula."

[49] Cosmin Marinescu, *op. cit.*

[50] Mihai Radu Solcan, *loc. cit.*

[51] *Ibidem*.

umane.[52] Dacă se mai ține cont și de *vechiul instituționalism* problema devine din ce în ce mai complicată, întrucât acesta ancorează costurile „într-un cadru cultural"[53], iar astfel, fenomenele economice se raportează „prin prisma *carcasei culturale* în care ar fi fost încastrate"[54]. Prin urmare, *noul instituționalism* care pune accent pe factorul uman constituie o completare a *vechiului instituționalism* circumscris cadrului cultural de manifestare umană.

Trebuie precizat că, în limbajul jurnalistic, nu se poate face o diferențiere între organizații și instituții, iar „starea aceasta de lucruri este... firească"[55] deoarece „limbajul natural are tendința de *a încețoșa* multe distincții"[56]. Lipsa clarificării generează însă confuzii!

În cadru instituțional se impune răspunderea umană dar este nevoie și de respectul față de instituții: „avem nevoie să ne întoarcem la un comportament instituțional civilizat, la respectul pentru instituții"[57]. La rândul lor instituțiile au nevoie de cultură organizațională puternică și profesionalism: „o societate fară instituții, fără etică și fără respect al profesionalismului și al valorilor este o societate vulnerabilă, slabă, ambiguă"[58]. Fără instituții puternice nu există nici democrație, iar „unul dintre motivele pentru care democrația are astăzi slăbiciuni este... că instituțiile sunt tratate... precum *moșii personale*"[59] și de *această boală* sunt afectați „nu numai

---

[52] Douglass C. North, "Institutions", în *Journal of Economic Perspectives, 5(1):97–112*, 1991, p. 97.
[53] Mihai Radu Solcan, *op. cit.*
[54] *Ibidem.*
[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem.*
[57] A se vedea Principele Radu al României, *Cuvânt introductiv. Partea noastră de răspundere*.
[58] *Ibidem.*
[59] *Ibidem.*

politicienii, ci şi oameni cu putere culturală sau economică"[60]. Filosoful se înscrie printre oamenii de cultură pentru că este prin excelenţă *dascălul de înţelepciune*, iar în câmpul problematicii economice clădeşte instituţii credibile, iar atunci concepte „de bază precum cele de cost, utilitatea şi raţionalitatea acţiunii alcătuiesc un sistem clar delimitat şi pe temelia căruia se construieşte tot edificiul ulterior"[61].

Bibliografie

Friedman, David D., *Price Theory*, Co.©David D. Friedman, 1990.

Grosu, Ştefan; Macsut, Adriana, Mihaela, „Aspecte filosofice ale analizei economice a instituţiilor", în *Daily Business*, 17 februarie 2013.

Isfanescu, Aurel; Vasile, Robu; Ana Maria Hristea, „Analiza economico-financiară", în *Cursuri în format digital*.

Marinescu, Cosmin, *De ce costul nu poate fi niciodată zero*, în ©*ECOL*, 21/10/2008.

North, Douglass C, "Institutions", în *Journal of Economic Perspectives, 5(1):97–112*, 1991.

Solcan, Radu, Mihai, *Teoria generală a instituţiilor*, curs, Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti, *manuscris*.

II.2 Despre principul toleranţei[62]

Adriana Mihaela Macsut

În cultura organizaţională apelul la toleranţă este deosebit de important pentru că devine o modalitate prin care se pot evita conflictele. Se impune atunci instituirea principiului toleranţei care fundamentează „o nouă etică, în rezonanţă cu problemele timpului nostru, generate de o realitate socială mai

---

[60] *Ibidem.*

[61] Mihai Radu Solcan, *op. cit.*

[62] Punctul de plecare este Adriana Mihaela Macsut, „Despre etica toleranţei", în *Daily Business*, 11 aprilie 2013.

puţin dispusă să se sprijine pe ideea obligatiei pure, a datoriei absolute"[63]. Din nefericire criza economică în care se zbate societatea actuală a indus *o disoluţie morală* în sensul că a evidenţiat exacerbarea răului: „intoleranţa, xenofobia şi fascismul"[64]. Într-o lume bântuită de *spectrul* imoralităţii apare persecuţia, care „agravează pericolul transformând un adversar deschis.... într-un duşman disimulat şi viclean"[65]. În aceste condiţii, spre a nu se ajunge la conflicte exacerbate se impune toleranţa pentru „opiniile... care nu atentează la stabilitatea statului sau nu cauzează neplăceri vecinilor"[66].

În cultura organizaţională intoleranţa şi indiferenţa sunt *ticăloşi lacomi* care au declanşat crize mondiale şi se impune protecţia oamenilor „faţă de *malversaţii*"[67]. Firmele care se ghidează după un management etic defectuos au de obicei durată scurtă de viaţă. La nivelul autorităţilor este necesară *toleranţă zero* faţă de aceşti *ticăloşi* spre a împiedica dezastre economice. Dar lumea contemporană este tributară eficienţei economice cu orice preţ şi ignoră dimensiunea umană, favorizând criteriului rentabilităţii. Lumea care se grăbeşte spre profitul cu orice preţ generează opinii contradictorii care provoacă stări conflictuale! În aceste condiţii, doar principul toleranţei este în măsură să armonizeze „puncte de vedere contradictorii, ridicând la rangul de principiu respectul... faţă de Celălalt, pentru a-şi regăsi... substanţa universalităţii sale,

---

[63] Sorin Tudor Maxim, *Etica afacerilor*, curs, Universitatea Ştefan cel Mare, Suceava, 2013, *manusris*.

[64] Gheorghe Piperea, „O Românie multiculturală şi toleranţă, în *Bursa*, 26.80.2010.

[65] Dominique Colas, *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, p. 255.

[66] John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Editor J. Tully, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 1983, p. 10.

[67] Cait Murphy, *Escrocherii care au zguduit lumea*, Editura Litera Internaţional, Bucureşti, 2010, p. 13.

aparent diluată de acceptarea unei pluralităţi de opinii şi atitudini"[68]. În aceste condiţii, principiul toleranţei are valoare morală fiind important în etica aplicată pentru că în luptele aprige de la nivel economic, social şi politic se impune o „*sferă* de echilibru, seninătate şi dreptate… care frânează excesul pasiunilor,… fac lupta mai umană"[69].

Bibliografie

Colas, Dominique *Genealogia fanatismului şi a societăţii civile*, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

Locke, John, *A Letter Concerning Toleration*, Editor J. Tully, Indianapolis, Hackett Publ. Co., 1983.

Macsut, Adriana, Mihaela, „Despre etica toleranţei", în *Daily Business*, 11 aprilie 2013.

Maxim, Sorin, Tudor, *Etica afacerilor*, curs, Universitatea Ştefan cel Mare, Suceava, 2013, *manusris*.

Murphy, Cait, *Escrocherii care au zguduit lumea*, editori Vidraşcu şi fii, redactor Sorin Şerb, traducere de Carmen Ion, Editura Litera International, Bucureşti, 2010.

Piperea, Gheorghe, „O Românie multiculturală şi toleranţă, în *Bursa*, 26.80.2010.

Sturzo, Luigi, *Libertatea: prietenii şi duşmanii ei*, traducere de Nicoleta Panait, Editura Paideia, Bucureşti, 2001.

II. 3 Definirea voluntariatului ca activitate etică

Adriana Mihaela Macsut şi Ştefan Grosu

Voluntariantul constituie o activitate care se încadrează în interesul public şi care are loc din iniţitiva proprie a unei persoane decisă să ajute altă persoană, aflată în dificultate, fără a pretinde o compensanţie materială. Se referă la activităţi desfăşurate în diverse domenii, cum ar fi: asistenţă socială,

---

[68] *Ibidem*.

[69] Luigi Sturzo, *Libertatea: prietenii şi duşmanii ei*, Editura Paideia, Bucureşti, 2001, p. 133.

cultură, învăţământ, medicină, religie, protecţia drepturilor omului şi a mediului, protecţie comunitară, ştiinţific; sportiv şi umanitar – se observă că definiţia este *ancorată* în cadrul legislativ.[70] O altă definiţie mai simplă arată că voluntariantul este activitatea care porneşte din voinţa proprie a unei persoane care a decis să îşi ofere în mod gratuit timpul şi energia spre a ajuta alte persoane. Trebuie precizat că voluntarul are însă dreptul de a beneficia la decontarea cheltuielilor realizate în cadrul activităţii de voluntariat. În ansamblu, voluntariatul implică activătăţi multiple care se încadrează într-un veritabil *mozaic*, iar atunci capată o deosebită importanţă recrutarea şi formarea voluntarilor[71]. În acest sens, un document important este *Declaraţia Universală cu privire la voluntariat*, adoptat în 2001 la Amsterdam de Comitetul Director International pentru Efortul Voluntar (*IAVE - The International Association for Volutneer Effort*) care arată că voluntariatul are aspecte spirituale şi morale întrucât anima aspiraţii nobile ale omenirii precum: „pacea, libertatea, oportunitatea, siguranţa şi justiţia pentru toate persoanele"[72]. Aşadar, aspectele definitorii ale voluntariatului arată în mod clar că acesta nu poate exista fără o bază etică întrucât în societate activitatea „voluntarilor este *vitală* ca importanţă, iar rezultatul muncii lor este profund"[73]. Se pune,

---

[70] Cadrul legal al voluntariatului este stabilit de „LEGEA nr. 339 din 17 iulie 2006, pentru modificarea şi completarea Legii voluntariatului nr. 195/2006", în *Monitorul Oficial nr. 651/27 iul. 2006* precum şi *Universal Declaration on Volunteering*, ianuary 2007, Amsterdam (adopted by the Board of Directors of the International Association for Volunteer Effort (IAVE), January 2001, The Netherlands) .

[71] *Centrul Naţional* de Resurse pentru *Voluntariat Pro Vobis.*

[72] *Universal Declaration on Volunteering*, ianuary 2007, *loc. cit.*

[73] *Volunteer Ethics and Professionalism Online Course*, copyright ©20010-2013, Unite for Sight, Inc. All Rights Rezerved.

astfel, problema *neprofesionalismului* voluntariatului în momentul când nu se respectă etica profesională. Rolul *formatorului de voluntari* este de a preveni cazurile de neprofesionalism şi de a defini conduita etică.

Oamenii din vremea actuală trăiesc în vremea globalizării, iar lumea devine din ce în mai mică, adică un fel de *sat planetar*. Voluntariatul individual sau de grup este, în acest context al globalizării, o activitate prin care oamenii susţin şi înţeleg valorile comunitare. Se stabilesc, astfel, bazele unei societăţi în care membrii se ajută unii pe alţii şi îşi valorifică potenţialul comun conturând destinul comun al unei societăţi sănătoase având ca esenţă valorile comunitare cu o bază etică.[74] În acest sens, voluntariatul constituie în accepţia declaraţiei *Naţiunilor Unite* un element moral esenţial care uneşte în acţiune oamenii care au puterea de a schimba lumea: „reprezintă un element esenţial al tuturor societăţilor… transformă în acţiune *Declaraţia Naţiunilor Unite* conform căreia 'Noi, oamenii' avem puterea de a schimba lumea"[75]. Nu este o declaraţie discriminatorie întrucât fiecare om (femeie, bărbat, copil) indiferent de religia, vârsta pe care o are, venitul material realizat sau condiţia lui fizică are libertatea deplină de a se implica, fără a aştepta beneficii financiare, în acţiuni comunitare de voluntariat. Prin urmare, toate persoanele din lume care consideră că au o o conduită morală au dreptul de a face voluntariat şi nu există restricţii.[76]

Voluntariatul este important pentru că înseamnă *implicare* comunitară în viaţa oamenilor care sunt singuri. Este o acţiune prin care promovează idealul solidarităţii de la nivel familial la nivel global. Oamenii implicaţi în *koinonia voluntariatului* cer „implicarea… comunităţii în identificarea şi soluţionarea

---

[74] *Universal Declaration on Volunteering, op. cit.*
[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem.*

... problemelor, oferă *o voce* celor care nu pot să se reprezinte singuri"[77] dar nu înlocuieşte serviciile „care trebuie să fie oferite de alte sectoare sau de angajaţii plătiţi"[78]. Aşadar, voluntarii şi organizaţiile în care aceştia activează precum şi comunităţile deservite au valori comune la nivelul culturii organizaţionale dar există şi riscuri, iar în acest cadru se definesc „responsabilităţi comune: a crea un mediu în care activitatea voluntară are sens... , a defini criterii referitoare la participarea voluntarilor, inclusiv cu privire la condiţiile în care organizaţia şi voluntarul pot să înceteze anagajamentul lor reciproc şi de a dezvolta politici care sa ghideze activitatea voluntară, a oferi protecţie împotriva diferitelor riscuri... ; a oferi voluntarilor instruire adecvată, evaluare regulată,... a aprecia rezultatele acestora în mod formal şi a asigura accesul tuturor la activităţile de voluntariat, prin eliminarea barierelor fizice, economice, sociale şi culturale"[79]. Se ţine cont de *Declaraţia Universală a Drepturilor omului* (1948) şi se acţionează având drept crez opinia că voluntariatul este o forţă creativă bazată pe criteriile etice comune ale omenirii.[80]

Aşa cum s-a mai arătat, voluntariatul este un aspect esenţial ce contribuie la cristalizarea unei societăţi civile cu valenţe etice şi în acest sens, se va evidenţia rolul unor factori de influenţă din societatea civilă. *Liderii* din societate au datoria morală de a implementa centre de voluntariat „locale şi naţionale, puternice, vizibile şi eficiente ca actori principali în coordoanarea activităţilor legate de voluntariat"[81] şi de a dezvolta politici instituţionale care să „asigure... respectarea dreptului tuturor persoanelor de a deveni voluntari,... să

---

[77] „Fii voluntar pentru că faptele contează", în *europeanyouth.org*.
[78] *Ibidem.*
[79] *Ibidem.*
[80] *Ibidem.*
[81] *Ibidem.*

implice voluntari în… activităţi şi să ofere organizaţiilor neguvernamentale resursele necesare promovării… unui management eficient al voluntarilor"[82]. Sectorul de afaceri are menirea de a încuraja „implicarea angajaţilor ca voluntari şi de a aloca resurse umane şi financiare pentru a dezvolta infrastructura necesară pentru sprijinirea voluntariatului"[83]. Mass-media trebuie „să promoveze publicarea articolelor despre voluntari şi să ofere informaţii pentru sprijinirea voluntariatului"[84]. În sistemul educaţional non-formal este necesară încurajarea persoanelor de toate vârstele să devină voluntari prin dezbateri reflexive despre „activităţii de voluntariat şi de învăţare din experienţa de voluntariat"[85]. La rândul lor instituţiile religioase promovează „voluntariatul ca un răspuns adecvat la chemarea sprituală… de a-şi sprijini aproapele"[86]. Organizaţiile neguvernamentale au datoria „*să creeze* medii organizaţionale *prietenoase* cu voluntarii şi să aloce resursele financiare şi umane necesare pentru implicarea eficientă a voluntarilor"[87]. Pentru a ajuta un *om căzut*, trebuie să stai în genunchi spunea *Maica Tereza*, răsplătită cu Premiul Nobel pentru Pace din 1979 şi meditând la esenţa voluntariatului rezultă că *îngenuncherea simbolică* înseamnă dezinteresul faţă de orice profit, iar întrebarea *şi mie ce-mi iese?* nu are loc în demersul voluntar.[88]

---

[82] *Ibidem.*
[83] *Ibidem.*
[84] *Ibidem.*
[85] *Ibidem.*
[86] *Ibidem.*
[87] *Ibidem.*
[88] Diana Adela Ioniţă, "Learning from Violence", în *Suntem suma experienţelor noastre*, 19 martie 2012.

Bibliografie
Centrul Național de Resurse pentru *Voluntariat Pro Vobis*. „Fii voluntar pentru că faptele contează", în *europeanyouth.org*.
„LEGEA nr. 339 din 17 iulie 2006, pentru modificarea și completarea Legii voluntariatului nr. 195/2006", în *Monitorul Oficial* nr. 651/27 iul. 2006.
Ioniță, Diana, Adela, "Learning from Violence", în *Suntem suma experiențelor noastre*, 19 martie 2012.
Universal Declaration on Volunteering, adopted by the Board of Directors of the International Association for Volunteer Effort (IAVE), January 2001, The Netherlands.
Volunteer Ethics and Professionalism Online Course, copyright©20010-2013, Unite for Sight, Inc. All Rights Rezerved.

II.4 Auditul etic în cultura organizațională

Loredana Terec-Vlad și Daniel Terec-Vlad

Esența personalității unei organizații este întruchipată de cultura organizațională cuprinzând valori ce definesc *profilul moral* și *brand-ul* ei în societate. *Cultura de brand*, se observă, de exemplu, din aranjamentul mobilierului și modul de se îmbrăca al angajaților. Profilul moral organizațional însă se raportează la personalitatea fiecărui membru, iar o companie cu principii etice va avea mai multe șanse de a atrage angajați morali. În viața socială și economică este nevoie de cultura organizațională, adică de valori după care să se ghideze organizațiile care compun societatea. Fără valori comune societatea s-ar îndrepta spre *haos*, iar atunci este necesar să se țină cont de normele culturii organizationale din cadrul firmelor și auditul etic devine o cerință stringentă.

Fenomene precum globalizarea și capitalismul sunt caracteristice pentru societatea actuală și au urmări agresive asupra spiritului competitiv al organizațiilor preocupate de

minimizarea costurile şi sporirea eficienţei. Astfel, este interesant de observat că există diferite elemente care determină o anumită conduită şi funcţionare a structurii corporatiste, iar dacă aceste elemente sunt în strânsă legatură cu profilul moral atunci se poate vorbi de o cultură organizaţională pozitivă. Diferite companii funcţionează într-un anumit mediu şi context, iar atunci trebuie analizaţi factorii externi, alături de cei interni, în momentul când ele sunt supuse unui audit etic. Cultura etică a unei organizaţii poate face obiectul unui audit etic, dar nu trebuie uitat că ea face parte din cultura mai vastă a societăţii în care activează compania şi atunci suferă influenţa culturii sociale. Aşadar, sub aspect metodologic în momentul în care se realizează un audit etic trebuie abordate şi elementele ce ţin de realitatea istorică şi socială în care operează o organizaţie. Profilul moral al organizaţiilor nu poate fi complet fără analiza acestui element. În admnistraţia publică, auditul etic trebuie să ţină cont pe tărâm autohton de un aspect negativ întâlnit la tot pasul – birocraţia care a devenit un fel de *brand naţional*. Trebuie de asemenea avut în vedere cadrul legislativ naţional în care o organizaţie îşi desfăşoară activitatea. Lacunele legislative, dar şi atitudinea oamenilor faţă de lege au impact asupra culturii etice a unei organizaţii. Fenomenul globalizării trebuie la rândul său avut în vedere în cadrul auditului etic. Există astăzi o multitudine de instituţii naţionale, locale, regionale sau mondiale care acţionează independent dar şi inter-dependent, toate aceste conexiuni datorate globalizării punându-şi amprenta asupra culturii organizaţiilor.

În urma unui audit etic ce va ţine cont de amploarea analizei sugerate anterior se poate ajunge la concluzia că este nevoie de reformarea organizării unor departamente. În acest caz se adoptă un nou *design organizaţional* determinat inclusiv de intervenţii sociale ce schimbă aspectele legate de de valori, simboluri sau ritualuri ale culturii organizaţionale.

Acestea pot juca un rol foarte important în fundamentarea unei culturi etice a unei organizaţii şi intervin ca factori decisivi în soluţionarea unor conficte sau probleme ivite în relaţia cu clienţii sau chiar între departamentele din cadrul aceleiaşi organizaţii. Nu întâmplător consultanţii în probleme de managementul eticii *insistă* asupra identificării elementelor de cultură etică formală şi informală cu ajutorul cărora pot fi prevăzute problemele morale viitoare ale organizaţiei cu scopul de a preveni şi conflictele.

În ceea ce priveşte valorile organizaţionale, se discută atât despre valori proprii, specifice unei companii sau instituţii publice, cât şi despre valori comune tuturor acestor *entităţi*. Există diferite valori recunoscute de mai toate companiile multinaţionale, iar auditul etic „determină *consistenţa* internă şi externă a valorilor de bază ale unei companii"[89].

În sectorul public, instituţiile şi autorităţile statului au o cultură organizaţională care poate fi influenţată atât de cerinţele publicului, cât şi mediul lor intern. Dezbaterea este deci despre factorul extern şi cel intern în vederea conturării dimensiunii etice a culturii organizaţionale. Auditul etic în organizaţiile din sectorul public ar trebui să ia în considerare *gradul de satisfacţie* a cetăţeanului referitor la serviciile oferite de instituţiile publice şi responsabilitatea cu care se cheltuiesc banii publici. În România instituţiile publice suferă puternic din cauza unui capital de încredere scăzut. Cetăţenii afirmă că acordă atât de puţină încredere instituţiilor statului din datorită a două motive esenţiale:

• lipsa de profesionalism, etică şi etichetă în comportamentul funcţionarilor publicii ;

---

[89] Sheena Carmichael, Harry Hummels, Arco ten Klooster, Henk van Luijk, *How Ethical Auditing Can Help Companies Complete More Effectively At International Level*, European Institute for Business Ethics, Nijenrode University, March 28, 2010.

• corupţia şi cheltuirea necorespunzătoare a banilor publici. De lipsă a capitalului de încredere din partea publicului suferă şi companiile, de aceea şi sunt atât de preocupate de *brand* sau de *rebranding*. Diversele *scandaluri* din lumea afacerilor şi descoperirea de jurnalişti a unor practici corporatiste imorale au făcut ca oamenii să-şi piardă încrederea în companii, iar angajaţii fără putere decizională să fie deprimaţi la locul de muncă. Auditul etic poate salva o companie de la *colaps*, dacă este realizat în mod serios urmărind realmente descoperirea *punctelor slabe* şi a ameninţărilor cu care se confruntă o companie.

Odată cu trecerea timpului, cu diversificarea necesităţilor indivizilor, organizaţiile s-au văzut obligate să introducă auditul de etică spre a preveni posibilele comportamente inadecvate. Se pot identifica, în acest sens, patru scopuri ale auditului de etică: identificarea problemelor etice pertinente, revizuirea şi evaluarea gradului de adecvare a practicilor curente, elaborarea unor strategii coerente pentru a modifica practicile curente în funcţie de necesităţi şi monitorizarea punerii în aplicaţie a acestor strategii.[90] Angajaţii şi managerii deţin un rol *cheie* în procesul auditului etic, dar toţi *stakeholderii*[91] sunt implicaţi, mai mult sau mai puţin, în funcţie de interesul acordat problemelor morale şi de accesul permis la informaţia necesară conturării unei opinii privind starea managementului eticii la nivelul organizaţiei în cauză. Din acest motiv transparenţa organizaţiei în informaţia pe care o transmite *stakeholderilor* este crucială.[92]

Auditul etic permite organizaţiei să afle care sunt factorii ce ar putea afecta *imaginea* companiei, iar în acest sens,

---

[90] Federic G. Reamer, "Conducting an Ethics Audit", în *Social Work Today*, vol. 7, nr. 1, 2007.

[91] A se vedea articolul IV.2 Leria Boroş, *Conceptul de stakeholder în etica afacerilor*.

[92] Sheena Carmichael *et al.*, *op. cit.*

contribuie la: clarificarea valorilor preţuite de organizaţie, sporirea respectului acordat valorilor de toţi membrii şi colaboratorii organizaţiei, sesizarea aşteptărilor sociale care încă nu sunt satisfăcute, identificarea aşteptărilor comunităţii locale în ceea ce priveşte comportamentul companiei, găsirea *zonelor cu probleme* din cadrul organizaţiei, înţelegerea modului în care pot fi motivaţi angajaţii să fie nişte persoane morale, mai ales în ceea ce priveşte angajaţii aflaţi în poziţii vulnerabile din punctul de vedere al riscului de a comite acte imorale.[93] Prin auditul etic se analizează valorile morale ale unei organizaţii! Trebuie însă avute în vedere şi elementele de cultură organizaţională care sunt impuse în mod formal. Un astfel de element este codul etic, document ce nu îşi poate îndeplini funcţia dacă nu este cunoscut şi respectat de toţi membrii organizaţiei. Desigur, trebuie analizat şi gradul în care el codul este respectat în organizaţie! Toate aceste activităţi ce ţin de auditul etic trebuie realizate de o echipă de profesionişti. Cu alte cuvinte, se impune ca auditorii să aibă expertiză etică. În acest sens, se stabilesc patru principii de bază ale auditului etic:

• angajamentul responsabil referitor la neglijenţa şi ignoranţa la locul de muncă ce contribuie la neîndeplinirea sarcinilor;

• dreptatea în cadrul organizaţiilor fără niciun fel de discriminare;

• autonomia care stabileşte că fiecare persoană este capabilă să ia decizii în ceea ce priveşte sănătatea;

• bunăstarea proprie precum şi caritatea care presupune limitarea riscului de a aduce prejudicii unui membru al organizaţiei sau de a întreprinde acţiuni cu scopul de a dăuna.[94]

---

[93] *Ibidem.*

[94] Sylvia L. Burgos Marrero, *Reflexiones en torno a la etica en las intervenciones de trabajo social*, Documento presentado para la

Bibliografie

Burgos, Marrero, Sylvia L., *Reflexiones en torno a la etica en las intervenciones de trabajo social*, Documento presentado para la discusión en la reunión de mesa nacional de la FAAPSS el 24 de junio de 2006 en Posadas Misiones.

Carmichael, Sheena, Harry Hummels, Arco ten Klooster, Henk van Luijk, *How Ethical Auditing Can Help Companies Compete More Effectively at an International Level*, European Institute for Business, Nijenrode University, March 28, 2010.

Reamer, Federic G. "Conducting an Ethics Audit", în *Social Work Today*, vol. 7, nr. 1, 2007.

II.5 Cultură şi ideologie în organizaţii

Loredana Terec-Vlad şi Daniel Terec-Vlad

1 Clarificări conceptuale

În cadrul societăţii actuale şi mai ales din punct de vedere sociologic, organizaţiile reprezintă grupuri de oameni ce urmăresc un scop comun referitor la „comportamente individuale şi fluxuri de *interacţiuni*, baza normativă a ordonării acestora sau abaterile de la norme şi reguli care generează tulburări sociale, mecanismele de grupare a oamenilor pentru a atinge anumite obiective prin organizarea resurselor, proceselor şi tranzacţiilor din schimburile reciproce"[95]. În acest sens, dezvoltarea societăţii şi nevoile individuale contribuie la reorientarea organizaţiilor către consumator oferindu-i acestuia starea de confort psihologic în momentul achiziţiei unui produs sau serviciu, iar „astfel, schimbarea, diferenţierea şi diversificarea instituţională modelează calea de devenire a societăţilor, fiind esenţiale

---

discusión en la reunión de mesa nacional de la FAAPSS el 24 de junio de 2006 en Posadas Misiones.

[95] Mihaela Vlăsceanu, „Instituţii şi organizaţii", în *Psihologie socială. Aspecte contemporane*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 383.

pentru înțelegerea evoluției istorice"[96]. Rezultă că pe lângă satisfacția momentană, consumatorul ar trebui să manifeste și o *atitudine de fidelitate* în raport cu o organizație sau companie: „în ceea ce privește reacția consumatorului la *satisfacție/ insatisfacție* cele mai multe cercetări au acordat o atenție deosebită comportamentului de reclamații ca și consecința insatisfacției acestuia, se apreciază că există mai multe tipuri de reacții ale consumatorului la insactisfacție și anume: 1. nu întreprinde nici o acțiune; 2. schimbă produsul/ marca; 3. schimbă furnizorul; 4. depune o plângere la vânzător, producător sau la o terță persoană; 5. spune și altora despre produsul care l-a nemulțumit"[97]. În acest caz, pe lângă calitatea produselor și serviciilor ar fi necesară o abordare etică: organizațiile oferă încredere, iar consumatorii fidelitate.

Indiferent dacă se vorbește despre partide politice, organizații guvernamentale, non-guvernamentale, economice sau sociale, dimensiunea culturală organizațională contribuie la închegarea relațiilor, iar obiectivele urmărite sunt raportate la atitudinea și comportamentul etic prin care se *construiește* gradul de încredere oferit beneficiarilor. O abordare, în acest sens, presupune o legătură între marketing și etică, pentru că doar societățile care au o politică de marketing coerentă acționează în același timp și în spiritul eticii.[98]

Cultura organizațională contribuie la *clădirea* legăturilor profunde între angajați care se bazează pe ajutor reciproc, responsabilitate corpioratistă, de grup și individuală. Un rol important îl are și *personalitatea liderului* care ar trebui să contribuie la *închegarea* grupului organizațional. Grupul de

---

[96] *Ibidem.*

[97] Andreea Balog, „Consecințele satisfacției consumatorului", în *Anale Economice, Management și Marketing*, Oradea, 2006, p. 3.

[98] Laura Mureșan, *Etica și responsabilitate socială*, rezumat teză de doctorat, Universitatea Transilvania, Facultatea de Științe Economice, Brașov, 2009, *manuscris*, p. 17.

oameni fiind *ancorat* într-o cultură organizațională e nevoie și de raportarea la psihologia socială, iar în acest caz, se vorbește despre psihologia de grup care arată că relațiile depind de atitudinea comportamentală individuală, iar din acest punct de vedere „fiecare este prizonierul propriilor sale strategii"[99]. Dar între membrii organizației există „un interes comun implicit: acela al permanenței relației"[100], aceasta fiind rațiunea în numele căreia partenerii creează un *evantai de acțiuni* pentru consolidarea unui mecanism funcționabil al acțiunii colective ducând, implicit, la distincția clară între datorie și constrângere. Rezultă că modul de comportare al omului în raport cu îndatoririle muncii este „un element esențial în definirea personalității sale și totodată un indice de bază al eficienței activității productive"[101], un factor important fiind regulile de conduită morală în cadrul instituțiilor.Totuși pentru ca acest grup să existe trebuie să aibă o identitate întruchipată printr-un „obiect de investigație în psihologia socială atunci când aceasta din urmă s-a străduit s-o definească altfel decât făcând apel la reprezentările *actorilor sociali*"[102]. Modalitatea de funcționare a grupurilor se află în strânsă legătură cu motivația precum și cu dinamica comportamentelor colective dar presupune și o atitudine activă a liderului (așa cum s-a mai arătat) care poate să influențeze „intensitatea și sensul comportamentului

---

[99] Raymond Boudon, *Tratat de sociologie*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 434.

[100] *Ibidem*

[101] Gheorghe Berescu, *Etica muncii și modul de viață*, Editura Academiei Române, București, 1969, p. 35.

[102] Fabio Lorenzi-Cioldi, Willem Doise, „Relațiile între grupuri: Identitate socială și identitate personală", în *Psihologie.. op. cit.*, p. 364.

colectiv"[103], iar în acest sens, este nevoie de leadership organizațional în instituție sau organizație.

II Despre ideologia organizațiilor

Când se vorbește despre ideologii de cele mai multe ori acest termen are conotații politice, acestea fiind o *știință a ideilor* sau un sistem axiologic al unui grup[104] rezultând un instrument al cunoașterii adică *o înțelepciune ideologică* reprezentată prin *forță colectivă* în vederea atingerii unui anumit scop.[105] Societatea capitalistă și implicit globalizarea au avut o contribuție majoră în ceea ce privește conturarea acestui câmp ideologic impunând necesitatea ca organizațiile să conceapă modalități morale de creștere a capitalului de încredere.[106] Este necesară așadar din punct vedere social dar și politic, o conduită morală constituind o bază pe care se sprijină ideologia. Bunăstarea și prosperitatea individuală și colectivă sunt idealuri dorite din punct de vedere social și politic.

III. Aspecte generale ale culturii organizaționale

După cum s-a notat anterior, organizațiile sunt alcătuite din persoane care au în comun: o ideologie, o tradiție, o cultură, o individualitate singulară, o filosofie, norme și valori. Nu s-au inclus în această structură valorile materiale,

---

[103] Nicole Grosu, *Tratat de sociologie*, Editura Expert, București, 2000, p. 216.

[104] A se vedea Leria Ileana Boroș, *II.7 Etică, leadership și cultură organizațională*.

[105] Mihaela Vlăsceanu, „Instituții și organizații", în *Psihologia...*, *op. cit.*, pp. 383 – 385.

[106] Sorin Tudor Maxim, *Peripatethice*, Editura Pim, Iași, 2010, p. 49. Autorul consideră că un element important element al societății actuale este capitalul de încredere întrucât se „pleacă de la constatarea cvasigeneral recunoscută după care principalul capital al omului de afaceri de succes este capacitatea de a genera încredere" (p. 49).

deoarece acestea merită să fie tratate separat, în sensul că acestea au „un caracter intrinsec [...] pentru că satisfac nevoi vitale, de primă importanță, ale oamenilor, ale societății"[107].

Scopul de bază al acestei analize este dat de importanța responsabilității în cadrul organizațiilor.[108]. Din acest punct de vedere, se pot stabili trei definiții pentru termenului de responsabilitate (în accepția lui Sorin Tudor Maxim):

• „solidaritatea persoanei cu actele sale, recunoscându-se ca autor și care, luând în considerare intențiile, îți asumă meritele și ne-meritele"[109],

• „capacitatea de a impulsiona o acțiune care servește social și a o termina conferindu-i o identitate și întreaga modalitate de a o folosi, dar și evaluarea ce trebuie să i se acorde"[110];

• „*asumarea demnă* de... o persoană a actelor și consecințelor acestor acte comise intenționat"[111].

În sfera de acțiune a responsabilității, moralitatea actorilor organizațiilor ocupă un loc important, iar din acest punct de vedere se face distincție între *răspundere*, *responsabilitate* și *responsabilizare*.[112]

---

[107] N. Kallos, A. Roth, *Axiologie și etică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 139.

[108] A se vedea și Ștefan Grosu, *IV.6 Mai este nevoie de responsabilitatea morală în afaceri?*

[109] Sorin Tudor Maxim, *Responsabilitatea morală*, Editura Mușatini, Suceava, 2000, pp. 14 – 16. A se consulta, în acest sens și Louis Marie Morfaux, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humanines*, Armand Colin, Paris în 1980 precum și *Dicționarul enciclopedic de psihologie*, Editura Babel, București, 1997, p. 609.

[110] *Ibidem*.

[111] *Ibidem*.

[112] *Ibidem*, p. 19. Autorul precizează că responsabilitatea „nu este totuna cu responsabilizarea deoarece „prima desemnează rezultatul, cealaltă procesul" (p. 18).

După cum s-a arătat, organizațiile trebuie să ofere *capital de încredere*. Așadar, *actorii* economici, sociali sau politici trebuie să fie responsabili și să implementeze acțiuni morale durabile în timp, fiind necesară o reformulare a conceptelor astfel încât să se poată face diferența dintre responsabilitatea individului și cea a colectivului, implicând în această ecuație elemente strict legate de mentalitatea grupului precum și strategii de leadership. Sunt importante, astfel, elementele de psihologie socială, adică elemente care dau identitate, spirit și orientare precum și statutul social și tipul de societate din care face parte organizația (alte elemente integrante ale culturii organizaționale). Pe lângă aceasta, mai sunt importante elementele de antropologie, strâns legate de evoluția omului într-o anumită societate și care oferă o analiză referitoare la atitudinea comportamentală a membrilor, acest aspect arătând faptul că omul „devine om asimilând cultura grupului său, cunoașterea pe care grupul său a sintetizat-o și a transmis-o cu fiecare generație"[113]. În acest sens antropologic „organizația trebuie să fie percepută ca un *sistem deschis*"[114], aflată în raport „cu propriul său univers social aflat într-o continuă dinamică"[115], rezultând o cultură specifică, adaptată la personalitatea fiecărui membru al organizației și care reunește valori, comportamente, atitudini și credințe *vis à vis* de un domeniu de activitate sau altul. De-a lungul timpului, s-au dat diferite definiții în raport cu evoluția societății sau cu evenimentele sociale și politice, dar se va alege doar accepția prin care cultura devine „un aparat instrumental care permite omului să rezolve cel mai bine problemele concrete și

---

[113] Claudia Buruiană, *Antropologie culturală și socială*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2005, p. 10.

[114] Cristian Bențe, *Teorii organizaționale*, Editura Vasile Goldiș University Press, Arad, 2008, p. 8.

[115] *Ibidem*, p. 10.

specifice pe care le întâmpină în *procesul de satisfacere* a nevoilor sale"[116] pentru că este o concepție care o ancorează în mediul organizațional. Se mai poate evidenția și concepția lui Edward Sapir care distinge: idealul convențional de rafinament intelectual „care subliniază acțiunea factorului de selecție în procesul formativ al culturii"[117]. Aspectele subliniate anterior sunt legate de o identificare axiologică: artefactele sau aspectele tangibile (fizice, comportamentale și verbale), perspectivele (ideile și acțiunile împărtășite), valorile și presupozițiile de bază, partea centrală a unei culturi.[118] În acest mod, organizația devine un *tot unitar* care reunește comportamente și atitudini, iar atunci eficiența factorului uman depinde de factorii motivaționali prin conexiunile existente între performanța individuală și performanța grupului. Este evidentă în acest caz importanța fundamentării personalității de grup, iar din punct de vedere strategic aceasta se cristalizează prin: „influențarea directă"[119], „ajustările situaționale"[120], recompensa și/sau pedeapsa ce direcționează atitudinea către obiectivele impuse.

IV Obiective, proges, conștiință socială și mentalități

În funcție de obiectul de activitate al organizațiilor există obiective bine stabilite și despre comportamente etice, care să susțină activitatea pe o perioadă cât mai lungă de timp. Din acest punct de vedere, educația morală și atitudinile comportamentale etice asigură suportul pe baza căruia se sprijină întreaga activitatea organizațională și durabilitatea acesteia, mai ales din cauza faptului că, în zilele actuale, profitul este dat de conștiinciozitatea cu care firma se

---

[116] Bronislaw Malinowski *apud*. Constantin Stroe, *Filosofia culturii*, Editura Universitară, București, p. 26.
[117] Constantin Stroe, *op. cit.*, pp. 28 – 29.
[118] Cristian Bențe, *op. cit.*, pp. 15 – 16.
[119] *Ibidem*.
[120] *Ibidem*, p. 139.

raportează la consumator. Rezultă atunci că este necesară „*orientarea deschisă* şi sinceră către rezolvarea problemelor clientului, aceasta fiind cheia cu care marketingul deschide poarta succesului"[121]. În acest mod, responsabilitatea şi comportamentul etic sunt raportate la teoriile morale şi din perspectiva *consecinţialismului* „agentul ar trebui să respecte valorile în măsura în care respectarea acestora este o componentă a promovării lor sau este necesară acestei promovări"[122].

Progresul din societate atrage schimbarea mentalităţilor (individuale şi colective) şi în acest cadru individul devine moral datorită „capacităţii sale progresive de a gândi,... de a distinge binele de rău, adevărul de eroare, frumosul de urât, dreptatea de nedreptate, de a lua poziţie în favoarea a tot ce este superior şi de a respinge treptele... degradante ale existenţei social-umane"[123]. Cultura organizaţiilor constituie fundamentul valoric din societăţile contemporane şi în acest cadru, un rol esenţial îl are conştiinţa socială, definită diferit de filosofi şi sociologi: „spre deosebire de filosofi, care au interpretat conştiinţa socială în mod metafizic, unii sociologi au făcut din ea un fenomen psihic"[124], acest lucru reflectându-se mai ales în studiile efectuate asupra comportamentelor şi relaţiilor care se stabilesc în procesul socializării. Aşadar se impun reguli, tradiţii, comportamente şi atitudini prin care se defineşte o cultură organizaţională care duce la mărirea productivităţii şi eficienţei personalului angajat bazată (se formează atunci *koinonia organizaţională*). Dar cultura organizaţională nu înseamă doar adaptare, ci şi transformarea

---

[121] Al. Nedelea, *op. cit.* p. 24.
[122] Peter Singer, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 259.
[123] Sorin Tudor Maxim, *Conştiinţa morală*, Editura Junimea, Iaşi, 1999, pp. 184 – 185.
[124] Petre Andrei, *Sociologie generală*, Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza , Iaşi, 2010, p. 292.

mentalității individului impusă cerințe adică *metanoia organizațională* care se integrează printr-o conduită morală într-un tot unitar și structural format din elemente de etică, psihologie socială, antropologie și mai ales marketing, deoarece doar o asemenea *structură transdisciplinară* poate dezvolta organizații durabile, însă nu trebuie uitat că actorul principal, în acest sens, este omul și nevoile sale sociale și că la rândul lui un om nu poate exista decât în raport cu ceilalți, adică în societate.

Bibliografie

Andrei, Petre, *Sociologie generală*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza, Iași, 2010.

Balog, Andreea, „Consecințele satisfacției consumatorului", în *Anale Economice, Management și Marketing*, Oradea, 2006.

Bențe, Cristian, *Teorii organizaționale*, Editura Vasile Goldiș University Press, Arad, 2008.

Berescu, Gheorghe, *Etica muncii și modul de viață*, Editura Academiei Române, București, 1969.

Boudon Raymond, *Tratat de sociologie*, Editura Humanitas, București, 2005.

Buruiană Claudia, *Antropologie culturală și socială*, Editura Fundației România de Mâine, București, 2005.

Grosu, Nicole, *Tratat de sociologie*, Editura Expert, București, 2000.

Kallos N., A. Roth, *Axiologie și etică*, Editura științifică, București, 1968.

Le Bon, Gustave, *Psihologia Mulțimilor*, Editura Antet, Filipeștii de Târg.

Maxim, Sorin Tudor, *Conștiința morală*, Editura Junimea, Iași, 1999.

Maxim, Sorin,Tudor, *Peripatethice*, Editura Pim, Iași, 2010.

Maxim, Sorin, Tudor, *Responsabilitatea morală*, Editura Muşatini, Suceava, 2000.
Mureşan, Laura, *Etica şi responsabilitate socială*, rezumat teză de doctorat, Universitatea Transilvania din Braşov, Facultatea de Ştiinţe Economice, Braşov, 2009, *manuscris.*
Stroe Constantin, *Filosofia culturii*, Editura Universitară, Bucureşti, 2003.
Şandru Daniel, *Reinventarea ideologiei*, Editura Institutul European, Iaşi, 2009.
Singer Peter, *Tratat de etică*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.
Vlăsceanu , Mihaela, „Instituţii şi organizaţii", în *Psihologie socială. Aspecte contemporane*, coordonator Adrian Neculau, prefaţă de Serge Moscovici, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

II.6 Etică în audit şi auditul culturii etice

Leria Ileana Boroş

Aşa cum între managementul eticii şi managementul etic există o diferenţă, la fel trebuie distins şi între etica în audit şi auditul culturii etice. Dacă managementul etic presupune moralitate în întregul proces de management sau în anumite arii ale managementului, în cazul managementului eticii sunt aspecte multiple. Managementul eticii se referă la procesul de administrare a instrumentelor de etică organizaţională. Prin urmare, managementul eticii priveşte admnistrarea codului etic, activitatea ofiţerului de etică, sistemul de raportare a neregulilor etice şi organizarea trainingurilor etice. A nu se confunda managementul etic sau etica în management, pe de o parte, şi managementul eticii, pe de altă parte. Aceeaşi situaţie este în cazul auditului etic şi a auditului eticii. Confuziile se fac însă mai uşor în cazul auditului şi de aceea este mai bine să se folosească sintagme diferite, astfel: pentru *audit etic* este preferabilă exprimarea *etică în audit* şi pentru *auditul eticii* –

auditul culturii etice. În fond, auditul eticii este un audit al culturii etice a unei organizaţii, în timp ce auditul etic sau etica în audit presupune moralitate în procesul de audit. Este de remarcat auditul culturii etice, iar în acest sens se distinge aici între *cultura etică formală* şi *cultură etică informală*.[125] Auditul eticii va lua în considerare ambele tipuri de cultură etică, rolul său fiind de a realiza diagnoza culturii etice în organizaţiei. Tehnicile recomandate sunt: analiza conţinutului deciziilor, a cuprinsului povestioarelor, a anecdotelor care circulă în organizaţie precum şi a sistemelor organizaţionale formale.[126] A *se înţelege* că sunt analize etice!

Întrucât auditul culturii etice se adresează sistemelor informale şi celor formale, va fi nevoie instrumente de audit adecvate. Se pot propune câteva *căi* de analiză referitoare la *cultura etică informală*: interviurile cu răspunsuri deschise, observarea ritualurilor organizaţionale, analiza *povestioarelor* şi *anecdotelor* care circulă în organizaţie.[127] În ceea ce priveşte *auditul culturii etice formale*, se pot folosi sondajele de opinie prin chestionar, interviurile, observaţia în timpul şedinţelor[128], evidenţierea modalităţii prin care sistemele organizaţionale formale încurajează sau descurajează comportamentul etic.[129]

---

[125] Linda Klebe Treviño, Katherine A. Nelson, *Managing Business Ethics. Straight Talk About How To Do It Right*, John Wiley & Sons, 2011, p. 194.

[126] *Ibidem*.

[127] *Ibidem*.

De precizat că există *povestioarele* şi *anecdotele* care sunt desigur elemente de *cultură informală*, care pot elucida multe aspecte privind atitudinea faţă de moralitate într-o organizaţie.

[128] Este foarte important, în acest sens, să se observe modul în care se iau deciziile şi măsura în care membrii organizaţiei participă la procesul decizional.

[129] Linda Klebe Treviño, Katherine A. Nelson, *op. cit.*, p. 195.

Lucrarea a urmărit lămurirea distincţiei dintre etica în procesul de audit şi auditul culturii etice. Deseori chiar pentru acesta din urmă se foloseşte sintagma *audit etic*, ceea ce nu e neapărat o eroare, ci doar o expresie care creează confuzie pentru cititorii *nefamiliarizaţi* cu terminologia din etica organizaţională. Confuzia este indusă de traducerea din limba engleză a unor expresii care în limba română au conotaţii diferite: astfel, în limba engleză (consacrată deja în cultura organizaţională), există *sintagma ethics audit*, însemnând auditul culturii etice şi care trebuie distinsă de *sintagma ethical audit* referitoare la moralitatea în realizarea auditului intern al unei organizaţii.

Bibliografie

Linda Klebe Treviño, Katherine A. Nelson, *Managing Business Ethics. Straight Talk About How To Do It Right*, ediţia a cincea, John Wiley & Sons, 2011.

II.7 Etică, leadership şi cultură organizaţională

Leria Ileana Boroş

Interesul pentru etică în coducerea organizaţiilor

Problema conducerii etice este *acută* atât în lume cât şi în România, atât în ceea ce priveşte organizaţiile private cât şi în ceea ce priveşte instituţiile publice. În mediul autohton există o situaţie diferită faţă de cea din ţările cu tradiţie în economia de piaţă: de cele mai multe ori acţionarul unic sau acţionariatul majoritar se ocupă totodată şi de administrarea firmei. În S.U.A există o tendinţă asemănătoare. Proprietarii ca adminstratori se află, astfel, în centrul noilor preocupări din domeniul *eticii leadershipului*.

Indiferent de tipul de organizaţie, este evident că liderii au rol semnificativ în conturarea culturii etice a companiilor şi a instituţiilor. În cazul acestora din urmă deranjează cazurile de corupţie, pe când în privinţa firmelor private chestiunile legate de lipsa de etică a liderilor generează mari nemulţumiri.

Există de pildă: nemulţumiri ale angajaţilor, sindicatelor, comunităţii locale şi organizaţiilor neguvernamentale care pornesc de exemplu de la diferenţa exagerată dintre câştigul liderului şi cel al angajaţilor, insensibilitatea conducătorului firmei faţă de problemele precum şi de cerinţele angajaţilor, discriminarea angajaţilor şi a candidaţilor la posturi ale firmei, nepăsarea faţă de degradarea mediului produsă de firmă. Teoreticienii nu au încetat să cerceteze aceste probleme nici după declanşarea crizei financiare din 2008, după cum nici liderii cu adevărat etici nu au încetat să conducă în mod etic, ceea ce contrazice unele opinii neavizate conform cărora în afaceri sau în timp de criză *supravieţuirea dictează* sau că totul este permis, ca şi în război! Aşadar o criză morală este premisa crizei financiare - ipoteza având o însemnătate specială pentru această lucrare întrucât se porneşte din start de la repartizarea inegală şi imorală a bogăţiei: o mare parte a bogăţiei planetei se află în mâinile unui număr mic de oameni în comparaţie cu dimensiunile *populaţiei Globului*. Apar liderii dominaţi de dorinţa de câştig, dar rareori sunt dispuşi să împartă acest câştig cu ceilalţi. Paradoxal, cercetările indică faptul că până la urmă şi bogaţii pierd în societăţile în care diferenţele dintre venituri sunt foarte mari: ce-i drept, nu pierd bani, dar pierd ani din viaţă pentru că atât durata vieţii, cât şi starea de fericire sunt influenţate de repartizarea bunurilor şi cu cât este mai uniformă repartizarea cu atât oamenii tind să trăiască mai mult şi să fie mai fericiţi. Dacă există inechitate la nivel de repartizare a veniturilor, atât săracii acelei societăţi cât şi bogaţii ei tind să trăiască mai puţin şi să fie mai nefericiţi, deşi s-ar deduce că aceştia din urmă ar fi cumva avantajaţi.[130] Faptul că există *mecanisme* ce permit ca unii să

[130] Stefan Klein, *Formula fericirii. Minunatele descoperiri ale neuropsihologiei de azi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 225 - 226.

câştige enorm în vreme ce alţii trăiesc mult prea modest raportat la munca lor atestă încă o dată criza morală. Toate acestea au condus la o scădere acută a încrederii oamenilor în instituţiile statului şi în companii. Sunt totuşi lideri care îşi doresc credibilitate în societate (în ei şi în organizaţiile în fruntea cărora se află), iar această lucrare urmăreşte să arate trăsăturile definitorii pentru *stilul etic de conducere*. Lucrarea nu este o *monografie a conducerii etice* şi pune acccentul doar acele elemente care sprijină totodată *ideea că leadership etic* înseamnă şi *leadership bun*, adică aducător de profit, fiindcă nicio pledoarie pentru o conducere bazată pe moralitate nu poate ocoli subiectul avantajelor economice pe care etica le poate avea pentru o companie. Trebuie deci avute în vedere două dimensiuni ale discuţiei despre etică în leadership: *dimensiunea aspiraţională* şi *dimensiunea instrumentală*. Prima se referă la simplul fapt de a aspira spre şi de a propune un model de conducere etică, fără a urmări obţinerea unui alt avantaj, iar cea de-a doua se referă la *promovarea eticii în leadership* nu doar pentru ea însăşi, ci pentru a câştiga capital moral. Mulţi sceptici resping conceptul de *leadership etic*, deoarece consideră că profitul şi moralitatea se exclud una pe cealaltă, în sensul că banii se obţin făcând compromisuri mai degrabă decât fiind moral, iar alţii consideră că etica este un domeniu cu totul separat de afaceri şi companiile nu au altă responsabilitate socială decât aceea de a obţine profit.[131] În realitate, este imposibil de separat în acest mod sferele vieţii, inclusiv pe cea morală şi pe cea a afacerilor, iar în plus, profitul şi moralitatea nu sunt incompatibile şi este o iluzie că în afaceri compromisurile asigură profitul. Se pot câştiga sume fabuloase acţionând imoral, dar nimeni nu calculează cât de mari ar fi sumele dobândite când etica ar ocupa o poziţie centrală în agenda afacerilor. Devine evident că

---

[131] *Ibidem.*

afacerile nu se analizează impersonal, fiindcă în spatele lor sunt oameni care se bazează la rândul lor pe alţi oameni. Din acest motiv, un prim *pilon* al eticii în conducere e orientarea pe oameni a liderilor organizaţionali, tratat în secţiunea a doua a lucrării, apoi a treia secţiune e dedicată unui alt *pilon* al leadershipului etic numit cultura etică organizaţională.

Orientarea pe oameni a liderilor organizaţionali

Unele teorii susţin că liderii nu pot fi orientaţi şi pe oameni şi pe sarcină.[132] Potrivit acestor teorii, o conducere de tip participativ denotă o mai mare orientare pe oameni, ceea ce înseamnă că sarcina cade în plan secundar. Chiar dacă se privesc lucrurile în modul acesta, ca într-un joc cu *sumă nulă*, în care liderul nu poate fi orientat şi pe oameni şi pe sarcină, nu există totuşi justificări suficiente, care să permită afirmaţia că liderul orientat pe oameni ar fi puţin performant. Nu înseamnă că el uită de sarcini dacă se concentrează asupra oamenilor. În fond, realizarea sarcinilor sale depinde şi de abilitatea sa de a lucra cu angajaţii şi cu alţi *stakeholderi*.[133] Mai mult decât atât, fiind orientat asupra oamenilor cultivă o relaţie bună cu aceştia şi îi motivează respectând în acelaşi timp *principiul etic al subsidiarităţii*, care afirmă că aceia ce ocupă poziţii ierarhice de vârf trebuie să permită participarea celorlalţi la luarea deciziilor. Potrivit acestui principiu, liderii trebuie să fie adepţii *conducerii participative*. În acest sens, Afsaneh Nahavandi citează mai multe cercetări care susţin ideea potrivit căreia liderul care are un *stil participativ de conducere* şi care este orientat asupra angajaţilor obţine

---

[132] Fred E. Fiedler este un promotor al acestei idei. A se consulta, în acest sens, Adil E. Shamoo, David B. Resnik, *Responsible Conduct of Research*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 76.

[133] A se consulta IV.2 Leria Ileana Boroş, *Conceptul de stakeholder în etica afacerilor*.

rezultate bune din punct de vedere financiar.[134] Rezultatele studiilor menționate de Nahavandi arată că implicarea și inițiativa angajaților aduc o serie de avantaje organizațiilor, vizând performanța, profitul, competitivitatea și mulțumirea membrilor companiei.[135] Acesta este totuși un ideal. Autorul nu este atât de naiv încât să afirme că stilul participativ de conducere este o salvare pentru toate organizațiile.[136]

Există companii în care e nevoie de o perioadă îndelungată pentru a se trece la un stil participativ din diverse motive. Sunt, de pildă, situații în care angajații nu simt nevoia să participe la luarea deciziilor sau să se implice în general în diverse chestiuni de organizare. Ei au uneori foarte mare încredere în liderul lor și consideră inutilă implicarea în activități în care liderul nu dă greș. În aceste situații lucrurile trebuie lăsate așa cum sunt, altfel angajații vor simți că au sarcini nedorite în plus. Cultura organizațională are de asemenea un cuvânt greu de spus în această privință. Dacă nu există o obișnuință a participării și a implicării, dacă nu există un cod etic care să le promoveze, atunci este dificil să fie dintr-odată schimbate lucrurile. Desigur că și cultura unei țări contează, nu doar cultura organizațională. În statele din fostul bloc comunist s-a constatat că procesul participării și al implicării angajaților este unul dificil, deoarece ei fie se așteaptă ca altcineva să ia deciziile și să răspundă pentru ele, fie vor să *recupereze* un deficit de autoritate și au tendința să ia hotărâri care le sunt favorabile, fără a ține cont și de avantajele sau dezavantajele celorlalți. Dar se poate întâmpla și ca pentru o companie să fie mai sănătoasă păstrarea unui stil orientat pe sarcină și autocratic atunci când există *presiun*i

[134] Afsaneh Nahavandi, *Art and Science of Leadership*, Prentice Hall, New Jersey, 2009, pp. 269 - 272.
[135] *Ibidem*.
[136] *Ibidem*.

de a îndeplini anumite obiective pe termen scurt. Cu toate că ultimele cercetări arată că *leadershipul participativ* şi orientat pe oameni ar fi mai performant decât leadershipul orientat pe sarcină şi autocratic, acesta din urmă trebuie menţinut dacă organizaţia se confruntă cu nevoia de a realiza anumite obiective într-o perioadă scurtă. Schimbarea stilului de leadership este benefică abia după traversarea respectivei perioade de criză. Un adept al *leadershipului participativ* este şi John Adair care fără a aborda punctual problema eticii în conducere în relaţie cu stimularea de lider a participării angajaţilor la luarea deciziilor, atinge totuşi acest subiect, fiindcă *liderul ideal* pe care el îl descrie este cel orientat pe oameni.[137] Trebuie precizat că acesta nu este un lider care se concentrează atât de mult asupra resurselor umane încât ajunge să nesocotească importanţa sarcinilor în organizaţie. John Adair contruieşte profilul unui *lider inspirational*, unde *orientarea pe oameni* este element fundamental[138], şi în acest sens, funcţiile conducerii sunt: *planificarea*, *iniţierea*, *controlul*, *sprijinul*, *informarea* şi *evaluarea*.[139] Autorul consideră că *funcţia de sprijin* este esenţială, fiindcă sarcinile nu se pot realiza decât ajutând indivizii şi echipele să progreseze.[140] Acesta descrie *funcţiile generice ale conducerii strategice*, printre acestea numărându-se o funcţie ce arată semnificaţia orientării pe oameni,[141] aceasta fiind descătuşarea *spiritului corporativ* care constă în încurajarea şi stimularea

---

[138] John Adair, *Liderul inspiraţional. Cum să motivăm, să încurajăm şi să avem succes*, Editura Meteor Press, Bucureşti, 2007, p. 35.
[139] *Ibidem*, pp. 35 - 36.
[140] *Ibidem*.
[141] *Idem*, *Effective Strategic Leadership: An Essential Path to Success Guided by the World's Great Leaders*, publisher Pan Macmillan, London, 2003, p. 5.

oamenilor de la toate nivelurile.[142] Autorul mai furnizează și o listă de 26 de trăsături ale unor persoane înțelepte și grupează aceste trăsături în trei categorii: *bunătatea*, *inteligența* și *experiența*. Analiza arată că în *locul bunătății* ar fi putut sta o altă categorie. Calitățile pe care Adair le enumeră sunt trăsături reale ale unor lideri înțelepți, rezutând că înțelepciunea liderului nu este separată de calități aparținând celor trei categorii.[143] *Atributul general al bunătății* este indispensabil și el include calități precum dorința de a-i ajuta pe alții la greu și capacitatea de a fi *sfătuitori buni* și sensibili.[144] Adair vorbește și despre o *piatră de temelie* pentru *liderii buni* marcată de încrederea pe care o au liderii în oamenii lor, iar dacă aceasta lipsește, vestea bună este că ea se poate învăța. În absența ei nu se pot învăța și exercita toate celelalte lucruri ce țin de conducerea eficientă, iar liderii nu sunt înnăscuți ci se formează pentru că *leadershipul bun* se poate învăța.[145] Este un fapt pozitiv deoarece ar fi trist ca oamenii să aștepte resemnați întâlnirea cu liderii buni înnăscuți.

Din cele spuse până acum se poate deduce concluzia că un stil de *conducere etică* are ca trăsătură principală *orientarea pe oameni*, desigur fără ca aceasta să însemne neglijarea sarcinilor. A acorda membrilor organizației libertatea de a lua decizii, a le delega din autoritate înseamnă a le recunoaște o anumită autonomie și chiar demnitate. Respectul pentru autonomie este necesar și trebuie căutate mijloace de a-l stimula și acolo unde unele joburi sunt de așa natură încât angajații au roluri foarte limitate și nu își dau seama de consecințele acțiunii lor. Ei pot face greșeli a căror gravitate

[142] *Ibidem*, p. 47.
[143] Ibidem.
[144] *Ibidem*, p. 53.
[145] *Ibidem*, p. 133.

nu o conştientizează, dar care pot fi dezastruoase. În acest, sens, recomandările de a acorda mai multă importanţă resurselor umane ale organizaţiei nu au apărut întâmplător, ci în urma unor cercetări care au scos la iveală faptul că oamenii sunt esenţiali pentru succesul unei afaceri. Ei trebuie trataţi în mod etic şi acest tratament poate fi conceput atât din punctul de vedere al dimensiunii aspiraţionale, cât şi din cel al dimensiunii instrumentale. Se poate spune deci că etica în conducerea organizaţiilor are rolul de a lua apărarea afacerilor, nu de a le discredita. Dimpotrivă, lipsa eticii din organizaţii a făcut ca scandal după scandal să se ivească şi ca oamenii să-şi piardă încrederea atât în companiile private, cât şi în instituţiile statului.[146] Este *riscant* ca firmele să meargă numai în direcţia obţinerii profitului, pentru că este foarte posibil să *nu prospere*. *Randamentul* lor poate ajunge unul din ce în ce mai scăzut, pe măsură ce oamenii sunt din ce în ce mai nemulţumiţi să vadă cum liderii lor se îmbogăţesc în vreme ce ei trăiesc *mizerabil*. Cel puţin din acest punct de vedere este evident că etica *salvează* companiile, *nu le atacă*.

Etica şi conducere în cadrul culturii etice organizaţionale

În condiţiile în care toate corporaţiile lumii *organizează traininguri* pentru angajaţii lor motivând că îi pregătesc suplimentar din punct de vedere profesional, unii autori au suspectat şi o intenţie de *a îndoctrina angajaţii*, astfel încât aceştia să pună compania pe plan central şi chiar să renunţe la principiile lor morale dacă acestea *incomodează* obţinerea profitului la cote maxime. Edwin Hartman este unul dintre autorii care au atras atenţia asupra acestei probleme analizând dimensiunea etică a culturii organizaţionale şi abordând mai ales problema diminuării autonomiei angajaţilor prin *spălarea*

---

[146] A se consulta *Professional Ethics and Etiquette*, Career Skills Library, J. G. Ferguson Publishing Company Staff, Chicago, 2008, pp. 85, 101, 109.

creierului de companii.[147] Dimensiunea etică a culturii organizaţionale este deci pusă în relaţie cu autonomia, mai exact cu respectul sau absenţa respectului de care dau dovadă liderii organizaţiilor pentru autonomia angajaţilor. O imagine mai clară despre importanţa modului de conducere în fundamentarea unei culturi organizaţionale a eticii îl oferă Linda Treviño şi Katherine Nelson ce consideră cultura etică a unei organizaţii fiind *rezultatul interacţiunii* dintre un sistem *formal* şi altul *informal*, primul având ca *motor* conducerea organizaţiei, iar cel de-al doilea eroii sau modelele din organizaţie.[148] Pentru a rezulta o cultură etică reală elementele celor două planuri – *formal* şi *informal* – trebuie să se *alinieze*.[149] Cu alte cuvinte, dacă se pun faţă în faţă elemente aflate în prim plan precum şi mesajele oficiale ale liderilor, regulamentele, politicile şi codurile organizaţiei, cu elemente incluse în al doilea plan, precum normele cotidiene de comportament şi limbajul de zi cu zi, acestea trebuie să se afle *în acord*. În corporaţiile foarte mari angajaţii nu ajung să-i cunoască personal pe lideri, dar aceştia din urmă pot fi vizibili pentru angajaţi prin modul în care abordează problemele etice şi în care transmit mesaje etice.[150] Dacă liderii doar declară *aderenţa* la principii fără a le respecta, ei provoacă *o atitudine cinică* din partea angajaţilor care constată că sunt conduşi de persoane ce dau dovadă de inconsecvenţă între ceea ce afirmă şi ceea ce fac. Nu doar angajaţii observă astfel de discordanţe, ci şi alte categorii de *stakeholderi*. Orice consumator atent poate observa că o companie afirmă *aderenţa* la ideea de

---

[147] Edwin Hartman, *Organizational Ethics and the Good Life*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

[148] Linda Treviño, Katherine Nelson, *Straight Talk About How To Do It Right*, John Wiley & Sons, New York, 2011, *cap. al V-lea.*

[149] *Ibidem*.

[150] *Ibidem*, p. 158.

sustenabilitate, de pildă, dar tot ce face în acest sens este să organizeze o dată pe an o campanie de curățenie în orașul în care își desfășoară activitatea: aceeași companie, constată acesta, poluează orașul zi de zi și nu folosește materiale reciclate și reciclabile. Această *atitudine duală* poate fi sancționată de consumatorul care se va îndepărta de companie și care va transmite și cunoscuților mesajul său.

Un prim avantaj al unei companii etice este nu doar că atrage *consumatori etici*, ci și eficiența unei astfel de companii cresc vizibil deoarece performanțele angajaților cresc atunci când sunt tratați corect și cu respect de liderii morali[151], iar atunci un al doilea avantaj al companiilor etice este *satisfacția personală* acestora de a lucra într-o astfel de companie și implicit de a-i fi fideli. Totuși fenomenul începe de la vârf, adică de la lideri. Nu poate decide altcineva decât executivul sau liderul companiei să fie angajat un etician, de exemplu adică în toate cazurile, decizia de a avea o dimensiune etică în afaceri vine de la vârf.[152] Acolo unde liderii promovează un comportament etic angajații sunt și ei morali și performanți. În organizațiile în care există *un disconfort* al angajaților în legătură cu problematica etică, productivitatea acestora este mai redusă și chiar fluctuația angajaților este crescută. Există și alți autori care au încercat să arate că o companie are nevoie de lideri etici în contextul unei culturi organizaționale a eticii.[153] Pentru a ilustra care este utilitatea eticii pentru lider, există trei răspunsuri de bază

---

[151] Doris Schroeder, "Ethics from the top: top management and ethical business", în *Business Ethics: A European Review*, vol. 11, nr. 3, 2002, p. 253.

[152] *Ibidem*, pp. 255, 261.

[153] Robert C. Solomon, *It's good business: ethics and free enterprise for the new millennium*, Rowman&Littlefield Publishers, Maryland, 1997, p. 58.

pentru întrebarea: „*înţelegerea eticii* mă va ajuta să-mi fac mai bine meseria?"[154], iar cele trei răspunsuri sunt:

• **1. Erorile etice pun capăt carierelor mai rapid şi mult mai puţin remediabil decât erorile de altă natură**. Prin urmare, o conducere bună din punct de vedere profesional nu este o garanţie a afacerilor de succes decât dacă este *conjugată* cu etica, iar erorile profesionale pot fi remediate de calităţile morale ale conducerii. A greşi este omenesc, însă a fi imoral este inacceptabil! În *lumea afacerilor*, chiar dacă unii afirmă că totul e *o junglă*, există nişte reguli, care, deşi se prezintă adesea într-o formă juridică, sunt totuşi o bază a moralităţii! Fără minime reguli morale nu s-ar apuca nimeni să facă afaceri, pentru că s-ar aştepta oricând să fie înşelat. Odată ce o persoană sau o firmă o înşală pe alta, nu se poate aştepta să mai aibă cineva încredere în ea. Pot fi suficiente doar nişte afirmaţii făcute în public, fără intenţii rele, dar care denotă imoralitate.[155] Liderii limitaţi doar la responsabilităţile lor strategice care nu ţin cont de cele etice, oricât de bine le-ar face faţă primelor, afectează cultura etică a companiilor pe care le conduc, chiar şi atunci când acestea şi-au construit în timp cultura etică. *Culturile non-etice* sunt *focare* ale scandalurilor şi ale relelor practici ce afectează compania. Dacă liderii au un comportament moral, atunci cultura etică a organizaţiei este *consolidată*.[156] Comportamentul unui liderl e de important, fiindcă o companie se poate lăuda cu o cultură a eticii doar dacă organizaţia are un *lider etic*, iar atunci şi cultura ei se va îndrepta într-un *sens bun*. Însă dacă liderul nu e etic, autoritatea sa îi determină pe membrii organizaţiei să se comporte imoral, fără ca ei să îşi dea seama că fac alegerea

---

[154] *Ibidem*.

[155] Duane Windsor, "Ethics of Leadership", în Robert W. Kolb (editor), *Encyclopedia of Business Ethics and Society*, Sage Publications, California, S.U.A., 2008, p. 1269.

[156] Robert C. Solomon, *op. cit.*, p. 59.

rea, iar în mod obişnuit nu ar face asemenea alegere[157]: există experimente ce au arătat că, atunci când o persoană are autoritate în faţa altora, acestea se lasă îndrumate către acţiuni greşite, imorale, pe care ştiu că nu trebuie să le facă, dar pe care le săvârşesc pentru că un individ superior ierarhic le-o cere.[158] ;

• **2. Etica furnizează un cadru mai larg al înţelegerii vieţii de afaceri dar ne se referă la activităţi care pot acapara cu totul viaţa unei persoane**. Poate că există oameni de afaceri care nu doresc decât să se îmbogăţească, însă nu se ştie dacă vor avea această dorinţă toată viaţa: nici cei din conducerea unei organizaţii, nici angajaţii, nimeni din cei care sunt implicaţi în afaceri nu sunt doar *maşini de produs bani*, ci sunt oameni cu toţii, iar viaţa lor din interiorul organizaţiei nu poate fi separată total de celelalte domenii ale vieţii lor. Mulţi autori care s-au ocupat de relaţia firmelor cu *stakeholderii* exteriori, consideră că aceştia din urmă sunt de multe ori văzuţi ca nişte resurse care trebuie chiar *manipulate* dacă este nevoie spre a contribui la sporirea profitului companiei.[159] Aceste aspecte sunt esenţiale în înţelegerea importanţei prezenţei unui *lider etic* ce beneficiază de instrumentele necesare *conducerii etice*. Cazurile de comportament imoral, cât şi exemple de bune practici ilustrează foarte bine necesitatea abordării afacerilor dintr-o perspectivă mai largă decât simpla dorinţă de a face bani şi din analiza acestor cazuri că o firmă trebuie să fie *o entitate* în care se ţine cont de nevoile şi interesele tuturor părţilor implicate: angajaţi, manageri la orice nivel, precum şi alţi *stakeholderi*. De foarte multe ori consumatorii sunt categoria de *stakeholderi* cea mai

[157] Duane Windsor, *op. cit.*, p. 1270.
[158] Tony Malim, *Psihologie socială*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2003, pp. 33 – 34.
[159] Duane Windsor, *loc. cit.*, p. 1271.

vulnerabilă; companiile nu țin cont de nevoile lor reale pentru care solicită bunuri și servicii utile, nu unele care nu le folosesc la nimic și au o *reclamă înșelătoare*. *Regula de Aur* sau *etica reciprocității* este utilă în situații de acest fel deoarece liderul trebuie să nu uite a se pune în locul angajatului, furnizorului, consumatorului spre a-și da seama mai bine dacă ia o decizie etică, bună sau rea, o decizie pe care ar lua-o și dacă el s-ar afla în situația celuilalt, care este tot o ființă umană. Profitul nu este un scop care *scuză* orice mijloace;

• **3. Pentru afaceri lucrul cel mai dăunător este *imaginea pătată*.** Sunt firme cu practici non-etice care au succes, dar piața și succcesul lor sunt limitate. Ele nu au cum să ajungă firme de renume și să își crească profitul, pentru că nimeni nu va dori să colaboreze cu o companie care încalcă regulile *jocului cinstit*. Dacă o firmă se implică în acțiuni de responsabilitate socială până își face reclamă prin asta, după care renunță la aceste activități, își pierde credibilitatea. Pentru ca partenerii de afaceri și comunitatea să aibă încredere în companie trebuie ca aceasta să rămână consecventă angajamentului luat.[160]

Poziția lui Robert Solomon este într-o anumită măsură una *utopică* pentru că încă nu există suficiente dovezi care să arate că *leadershipul etic* poate duce și la performanțe financiare extraordinare.[161] Este drept că, pe măsură ce consumatorii și toate categoriile de persoane sau grupuri care au legătură cu firmele vor deveni tot mai interesate de dimensiunea etică a afacerilor, atunci profitul mai mare va fi asigurat pentru companiile ce adoptă *o cultură etică*. În orice caz, conducerea

---

[160] Robert C. Solomon, *op. cit.*, pp. 59 - 63.
[161] *Ibidem*, p. 63.

etică e o resursă importantă în evitarea scandalurilor, litigiilor, reclamaţiilor, pierderii furnizorilor, partenerilor, clienţilor.[162]

Remarci finale

Faptul că în companii de răsunet la nivel mondial se acordă importanţă deosebită problemei prevenirii comportamentelor non-etice ar trebui să impună la *reflexie*. În ultimii ani, în companii renumite, mulţi lideri şi-au pierdut posturile din cauza unor scandaluri pe teme morale (financiare şi sexuale). Se pot evidenţa câteva exemple:

• la Boeing în anul 2005 au fost adresate către Biroului de Etică şi Conduită în Afaceri 900 de plângeri pentru comportamente morale inadecvate;

• managerul firmei Tyco, aflat pe locul 25 între managerii SUA, a fost dat afară la puţin timp după premiere pentru o fraudă de 600 milioane de dolari.

Scandalurile de corupţie au constituit de multe ori subiectul de pe primele pagini ale ziarelor, vizând atât persoane de la vârful companiilor private, cât şi persoane importante din domeniul sportului sau din administraţia publică. Este suficient a aminti dezamăgirea poporului american vizavi de scandalul Bill Clinton – Monika Lewinski pentru a înţelege că oamenii pun mare preţ pe moralitatea liderilor lor întrucât modul în care aceştia se comportă se reflectă în modul în care îi conduc şi îi influenţează pe cei care trebuie să le urmeze ordinele. Dacă un lider este implicat într-un scandal sexual, el poate aduce prejudicii companiei din cauza scăderii reputaţiei acesteia. Imoralitatea liderului ce are o relaţie extraconjugală cu o angajată a companiei, nu are efect direct asupra calităţii produselor şi serviciilor firmei pe care o conduce, dar conduita lui non-etică pune compania într-o lumină defavorabilă. Oamenii se aşteaptă deci ca liderii să fie modele, iar liderii trebuie la rândul lor să respecte oamenii cu care

---

[162] *Ibidem*, p. 64.

lucrează. Orientarea pe oameni este unul dintre *pilonii* unui *leadership etic*, iar liderii *joacă* un rol *cheie* în încurajarea sau descurajarea comportamentului etic, fiindcă ei se află într-o poziţie din care pot da tonul pentru întreaga organizaţie. Din poziţia în care se află ei iau numeroase decizii cu efecte semnificative asupra organizaţiei şi asupra societăţii. Sarcina liderului este una dificilă, pentru că el trebuie să ţină cont în luarea deciziilor de premise etice chiar dacă asupra lui planează şi presiunea performanţei financiare. Accentul exagerat pe profitabilitate conduce adesea la comportamente non-etice şi liderii trebuie să găsească un echilibru între etică şi profit. Pentru ca liderii să poată *depăşi* această *provocare* este nevoie ca ei să aibă capacitatea de a discerne activităţile organizaţiionale cu impact etic asupra comunităţii şi asupra companiei. Stilul lor de conducere face parte din cultura organizaţională şi are impact asupra culturii etice a companiei. Cultura etică organizaţională trebuie la rândul ei să să se alăture eforturilor unui lider care vrea să fie moral şi trebuie să fie ea însăşi *un pilon* al eticii în conducere, furnizând un minimum de instrumente – mai ales informale – care sprijină liderii morali.

Bibliografie

Adair, John, *Effective Strategic Leadership: An Essential Path to Success Guided by the World's Great Leaders*, publisher Pan Macmillan, London, 2003.

Adair, John, *Liderul inspiraţional. Cum să motivăm, să încurajăm şi să avem succes*, traducere de Dan Criste, Editura Meteor Press, Bucureşti, 2007.

Caruso, David R., Peter Salovey, *The Emotionally Intelligent Manager. How to Develop and Use the Four Key Emotional Skills of Leadership*, Jossey-Bass San Francisco, 2004.

Hartman, Edwin, *Organizational Ethics and the Good Life*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Klein, Ştefan, *Formula fericirii. Minunatele descoperiri ale neuropsihologiei de azi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.
Nahavandi, Afsaneh, *Art and Science of Leadership*, ediţia a cincea, Prentice Hall, New Jersey, 2009.
Professional Ethics and Etiquette, Career Skills Library, J. G. Ferguson Publishing Company Staff, Chicago, 2008.
Schroeder, Doris, "Ethics from the top: top management and ethical business", în *Business Ethics: A European Review*, vol. 11, nr. 3, 2002.
Shaffer, James, "Communicating for Business Results: How to Choose and Execute Communication Projects That Dramatically Help the Company", în *Journal of Employee Communication Management*, (March/April, 2003).
Shamoo Adil E, David B. Resnik, *Responsible Conduct of Research*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
Solomon, Robert C., *It's good business: ethics and free enterprise for the new millennium*, Rowman&Littlefield Publishers, Maryland, 1997.
Treviño, Linda Klebe, Katherine A. Nelson, *Managing Business Ethics. Straight Talk About How To Do It Right*, ediţia a cincea, John Wiley & Sons, 2011.
Windsor, Duane, "Ethics of Leadership", în Robert W. Kolb (editor), *Encyclopedia of Business Ethics and Society*, Sage Publications, California, S.U.A., 2008.

III Coduri etice

III.1 *Codul de etică al învățământului preuniversitar* - analiza proiectului supus dezbaterii publice

Leria Ileana Boroș

Codul de etică al învățământului preuniversitar este un document propus de *Consiliul național de etică din învățământul preuniversitar*, fiind înaintat către Ministerului Educației, Cercetării, Tineretului și Sportului, solicitându-i sprijinul pentru a asigura platforma pentru dezbaterea publică a Codului.[163] Proiectul a fost în dezbatere publică pentru perioada 12.04.2012 - 12.05.2012. Acest articol este o analiză a codului din perspectiva câtorva elemente esențiale din acest cod etic, în scopul de a descoperi *punctele tari* și *punctele slabe* ale documentului și de a formula propuneri de îmbunătățire.

Un aspect esențial ce trebuie luat în considerare într-o astfel de analiză îl reprezintă *identificarea stakeholderilor* de entitatea care a elaborat codul și articolul 1(2) aduce lămuriri în acest sens: codul se adresează unei game largi de persoane implicate, incluzând personalul didactic de toate categoriile, precum și personalul administrativ, din școli, inspectorate și casele corpului didactic, dar și personalul cu funcții de conducere. Din acest punct de vedere și luând în considerare faptul că documentul nu își propune și o reglementare a conduitei elevilor, se poate spune că este un cod în care *stakeholderii* au fost identificați corect. Următorul alineat al primului articol arată că documentul vizează totuși cu precădere personalul didactic preuniversitar.

Articolul al doilea precizează că acest cod funcționează atât ca sistem de standarde de conduită care permit cooperarea dintre instituții și *entități* ancorate în activitatea educațională,

---

[163] A se consulta „*Codul de etică* pentru învățământul preuniversitar", în *edu.ro*, data publicării 12.04.2012.

cât şi ca un contract moral între părinţi sau tutori, elevi, comunitatea locală, pe de o parte, şi personalul instituţiilor de învăţământ preuniversitar, pe de altă parte. Din acest punct de vedere lucrurile se complică, fiindcă nu există un contract de fapt, chiar dacă se afirmă că este vorba de unul de natură morală. Contractele morale rămân nescrise, iar cele scrise trebuie să poarte obligaţii şi drepturi de ambele părţi şi desigur să aibă forma şi validitatea unor contracte. Dacă se dezbate un contract moral se poate spune că el a existat şi până acum, dar faptul că unele reguli erau încălcate frecvent a condus la nevoia propunerii acestui cod etic[164]. Acest fapt nu înseamnă însă că el a devenit sau va deveni un *contract moral* între părinţi sau tutori, elevi, comunitatea locală şi personalul instituţiilor de învăţământ preuniversitar.

Următorul articol al codului informează că scopul codului îl constituie creşterea calităţii şi prestigiului învăţământului preuniversitar, iar însăşi respectarea prevederilor din documentul propus reprezintă *o garanţie* că scopul va fi îndeplinit, prin intermediul câtorva obiective, printre care sunt „reducerea practicilor inadecvate şi/sau imorale ce pot apărea în mediul educaţional preuniversitar"[165] şi „sensibilizarea opiniei publice în direcţia susţinerii valorilor educaţiei"[166].

După dispoziţiile generale urmează un capitol dedicat valorilor, principiilor şi normelor de conduită. Primul articol

---

[164] Este adevărat că elaborarea codului este o obligaţie stabilită prin Ordinul privind aprobarea Regulamentului de organizare şi funcţionare a Consiliului naţional de etică din învăţământul preuniversitar: nr. 5550 din 6 octombrie 2011, dar însăşi stipularea acestei datorii a Consiliului trădează nevoia de a avea un astfel de document, în sensul că s-au identificat anumite probleme în învăţământul preuniversitar ce suscită o reglementare suplimentară în raport cu reglementările existente deja.

[165] *Codul de etică al învăţământului preuniversitar*, *op. cit.*

[166] *Ibidem.*

al acestui capitol anunță că personalul din intituțiile de învățământ preuniversitar trebuie să respecte o serie de valori și principii în activitatea lor. Nu se face însă o distincție între *valori* și *principii*, ci ele sunt enunțate unele după altele ca și cum cele două concepte ar fi sinonime sau ca și cum nu ar avea importanță ce este un principiu etic și ce este o valoare morală. Din acest motiv se impune propunerea unei grupari a așa-ziselor valori și principii, astfel încât să rezulte câteva princii etice și valorile pe care ele le protejează. Articolul enunță de fapt mai degrabă niște valori și *sub-principii*[167]. Se vor grupa acestea sub schema unor principii etice mai generale, așa cum apar ele în lucrarea lui Tom Beauchamp și James Childress – *Principles of Biomedical Ethics*[168]. Unele valori sunt protejate de mai multe principii și se va preciza acest fapt, acolo unde este cazul. Se va contura așadar următoarea configurație de principii și valori:

• Binefacerea: b) responsabilitatea morală, socială și profesională, e) activitatea în interesul public[169], k) interesul și responsabilitatea în raport cu propria formare profesională, l) implicarea în democratizarea societății, în creșterea calității activității didactice și a prestigiului unității/instituției de învățământ preuniversitar, precum și a specialității/domeniului în care lucrează;

• Nefacerea răului: m) respingerea conduitelor didactice inadecvate[170];

• Autonomia: d) confidențialitatea, g) respectarea autonomiei personale;

---

[167] La litera b), de pildă, se întâlnesc sub-principiul responsabilității, care se încadrează în principiul mai larg al binefacerii.

[168] Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

[169] Aici nu se menționează niciun principiu, deci nicio valoare, ci se enunță o recomandări.

[170] Ca și la litera e), se întâlnește încă o recomandare, nu o valoare.

• Dreptatea: a) imparțialitatea, independența și obiectivitatea; Integritatea morală și profesională (litera c) poate fi în sine un principiu – principiul integrității, însă nu în *paradigma principiistă* a lui Beauchamp și Childress. Prin *prisma paradigmei* acestor autori se poate considera integritatea ca fiind o valoare protejată de principiul binefacerii. Respectarea legislației generale și a celei specifice domeniului (litera f) nu reprezintă o valoare sau un principiu și este oricum o mențiune redundantă pentru un cod etic. Onestitatea și corectitudinea intelectuală (litera g) sunt valori ce pot fi *protejate* de mai multe principii, în funcție de contextul în care se cere respectarea lor. În ceea ce privește prevederea de la litera i – respect și toleranță, ea se poate încadra respectul sub principiul autonomiei și toleranța sub principiul dreptății, dar și al nefacerii răului sau al autonomiei. Nu este prea clar unde se poate localiza autoexigența în exercitarea profesiei, însă cel mai probabil este vorba de principiul binefacerii, în sfera căruia se situează și recomandarea de la litera k.

O abordare riguroasă în alcătuirea unui cod etic include o mai mare atenție acordată conceptelor de principiu etic și valoare morală și impune o tratare profesionistă a acestor concepte, acordându-le rolul de repere etice din care derivă regulile morale. Modul în care se prezintă în acest cod principiile și valorile, fără a ști de fapt ce a înțeles emitentul prin aceste noțiuni și dacă le-a distins în vreun fel, precum și modul în care sunt introduse regulile morale denotă de fapt o ruptură între principii/valori și norme. Dezavantajul unei astfel de abordări este acela că normele pot părea arbitrare și neîntemeiate pe repere etice serioase. Pentru coerența textului și spre a conferi legitimitate normelor morale este recomandat ca principiile etice să fie enunțate în manieră simplă, însoțite de o scurtă definiție, iar regulile să fie puse în legătură directă cu principiile, elaborându-se reguli pentru fiecare principiu în parte. Principiile, fiind mai generale, dar și explicit definite,

servesc oricând drept fundament pentru elaborarea de noi reguli şi pentru modificarea celor existente, atunci când este nevoie.[171] De altfel, e de admirat că articolul 18(1) al codului prevede posibilitatea modificării normelor, atunci când două treimi din totalul membrilor *Consiliului naţional de etică* cer acest lucru: „modificările.... se realizează de un grup de lucru special constituit în acest scop şi sunt aprobate cu 2/3 din voturile exprimate, cu condiţia ca numărul reprezentanţilor *Consiliului Naţional de etică* să fie cel puţin egal cu 2/3 din numărul total al membrilor"[172].

Regulile codului sunt alcătuite după criteriul categoriilor de *stakeholderi*, astfel că fiecare grup de norme are în vedere raporturile cu o anumită clasă de persoane implicate. Prima categorie de *stakeholderi* abordată o reprezintă elevii. Nu îşi are rostul reiterarea regulilor din cod, este suficientă amintirea principalelor puncte atinse: protejarea sănătăţii fizice, psihice şi morale a elevilor[173], împiedicarea corupţiei[174], neimplicarea elevilor în activităţi de partizanat politic şi de prozelitism religios, non-discriminarea, egalitatea de şanse, respectarea demnităţii şi recunoaşterea meritului personal al fiecărui elev. Este important de menţionat faptul că articolul 4(e) interzice ca profesorii să ofere meditaţii elevilor proprii - dacă regulile celelalte nu par a spune ceva nou, această interdicţie pare inedită. A doua categorie de *stakeholderi* pe care o abordează codul este cea a părinţilor şi a tutorilor legali ai elevilor, iar normele se referă în principal la datoria personalului din

---

[171] Valentin Mureşan, *Managementul eticii în organizaţii*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2009, p. 90.

[172] *Codul etic al învăţământului preuniversitar*, art. 18(2).

[173] Normele se referă în acest caz, în mare, la interzicerea violenţei verbale şi fizice, a abuzului sexual, a relaţiile intime dintre elevi şi cadrele didactice.

[174] Prin corupţie se înţelege favoritismul, vânzarea examenelor, meditaţiile cu elevii proprii.

instituţiile de învăţământ preuniversitar de a-i informa corect şi complet pe aceştia despre situaţia elevilor. În relaţia cu instituţiile şi reprezentanţii comunităţilor locale, în calitate de *stakeholderi*, *cuvintele de ordine* sunt reprezentate de cooperare şi colaborare. Sunt vizate organizaţiile non-guvernamentale, instituţiile din comunitatea locală precum şi reprezentanţii acesteia, dar şi firmele private. Din cele cinci sub-puncte ale articolului care se ocupă de aceşti *stakeholderi* doar două au însă aspectul unor norme, celelalte enunţând mai curând un fel de deziderate.[175]

Codul se ocupă şi de relaţia dintre persoanele ce constituie membrii instituţiilor de învăţământ preuniversitar, precizând că propune în acest sens „norme de conduită colegială"[176]. În acest sens, regulile propuse sunt: colaborarea, cooperarea, competiţia loială, corectitudinea evaluării, interzicerea fraudei intelectuale şi a plagiatului, libertatea de opinie, interzicerea afirmaţiilor ce pot leza imaginea altor membri ai corpului profesoral. Este prevăzut şi un tip separat pe care codul îl numeşte *norme de conduită managerială* şi care vizează

---

[175] *Codul etic al învăţământului preuniversitar, art. 12.*
„Art. 12. - În relaţia cu instituţiile şi reprezentanţii comunităţii locale, persoanele responsabile cu instruirea şi educaţia, în mod particular cadrele didactice, vor respecta şi aplica următoarele norme de conduită:
a) colaborarea şi parteneriatul cu instituţiile/reprezentanţii comunităţii locale vor avea în vedere asigurarea sprijinului reciproc, în scopul furnizării unor servicii educaţionale de calitate;
b) colaborarea şi parteneriatul cu organizaţiile non-guvernamentale ce au ca obiect de activitate educaţia vor avea în vedere asigurarea sprijinului reciproc, în scopul furnizării unor servicii educaţionale de calitate;
c) responsabilitate şi transparenţă în furnizarea de informaţii către instituţiile de stat în protejarea drepturilor copilului, atunci când interesul/nevoia de protecţie a copilului impun acest lucru; [...]"
[176] *Ibidem, art. 9.*

cadrele didactice ce îndeplinesc funcţii de conducere, de îndrumare şi control sau care sunt membri în structuri de conducere[177]. Există şi în acest caz situaţia enunţării unor *deziderate*, dacă se pot numi astfel, pentru că exprimări de tipul respectarea criteriilor unui management eficient al resurselor sau promovarea standardelor profesionale şi morale specifice nu reprezintă nişte norme, ori într-un cod tocmai normele trebuiesc să fie întâlnite. Nu se poate *ghici* nici dacă intenţia a fost propunerea unui *cod de etică aspiraţional* deoarece el conţine totodată elemente care nu recomandă catalogarea lui în acest sens, deoarece se întâlnesc suficiente interdicţii[178] şi chiar exprimări imperative sau foarte categorice[179].

Capitolul al treilea din cod este consacrat descrierii unor aspecte privind aplicarea codului. Comisiile judetene de etică sunt organismele cărora li se poate adresa o persoană care

---

[177] *Ibidem, art. 10.*

[178] De pildă, articolul al unsprezecelea se ocupă exlusiv de interdicţii ce se referă la conduita personalului didactic, dar interdicţii se regăsesc în tot codul.

[179] Astfel de exemple sunt: art. 8(g): persoanele responsabile cu instruirea şi educaţia, în mod particular personalul didactic, *nu vor impune*, în relaţia cu părinţii/tutorii legali, dobândirea/primirea de bunuri materiale sau sume de bani pentru serviciile educaţionale oferite; art. 9(g): orice cadru didactic *trebuie* să evite, prin afirmaţii, aprecieri sau acţiuni, să afecteze imaginea profesională şi/sau socială a oricărui alt membru al corpului profesoral, cu excepţia situaţiilor prevăzute şi formalizate de actele normative în vigoare (evaluările anuale, comisia de disciplină etc.) şi art. 12(e): în realizarea colaborării şi a parteneriatelor cu instituţiile/reprezentanţii comunităţii locale, organizaţiile non-guvernamentale şi agenţii economici nu se vor angaja activităţi care să conducă la prozelitism religios şi partizanat politic, acţiuni care pun în pericol integritatea fizică şi morală a elevilor sau care permit exploatarea prin muncă a acestora.

sesizează o încălcare a codului etic. *Ordinul 5550/2011 al MECTS* reglementează funcţionarea comisiilor judeţene de etică, iar anchetarea şi soluţionarea încălcărilor codului se vor desfăşura în conformitate cu prevederile acestui ordin. Este un aspect pozitiv faptul că există organisme ce se pot ocupa de preluarea şi rezolvarea sesizărilor de încălcare a codului. Desigur, aceste sarcini ar putea încărca agenda comisiilor judeţene de etică, motiv pentru care introducerea acestui cod de etică al învăţământului preuniversitar ar putea fi privit ca un prilej de a spori cheltuielile publice, prin angajarea unor consilieri suplimentari în comisii. Tot un aspect pozitiv este şi faptul că din componenţa comisiilor judeţene de etică fac parte, în afară de reprezentanţi ai cadrelor didactice şi reprezentanţi ai compartimentelor juridice din inspectorate, şi reprezentanţi ai părinţilor, propuşi de asociaţiile de părinţi, dar şi reprezentanţi ai organizaţiilor non-guvernamentale care desfăşoară de cel puţin trei ani o activitate însemnată în domeniul învăţământului pre-universitar.[180] În acest sens, codul mai propune două modalităţi de soluţionare a sesizărilor pentru două tipuri diferite de încălcări ale lui: *neintenţionată* şi *intenţionată*. Prima situaţie se referă la consilierea persoanei ce a încălcat codul fără intenţie şi se recomandă soluţionarea prin concilierea cu persoana reclamantă. Apoi, a doua situaţie se referă la încălcarea intenţionată codului când măsurile luate vor depinde de gravitatea faptei. Nu este exclusă nici în acest caz concilierea cu persoana reclamantă, desigur în cazul abaterilor ce nu implică o gravitate deosebită. Alte soluţii pot fi: atenţionarea colegială în cadrul comisiei judeţene de etică, propunerea de includere a persoanei

---

[180] „Ordin privind aprobarea Regulamentului de organizare şi funcţionare a Consiliului naţional de etică din învăţământul preuniversitar: nr. 5550 din 6 octombrie 2011" în *Monitorul Oficial al României*, partea I, nr. 724/13.X.2011, p. 19, *art. 4*.

respective într-un program de remediere comportamentală, propunerea făcută comisiei de cercetare disciplinară de la nivelul unității de învățământ pre-universitar /inspectoratului școlar/MECTS de comisia de etică din județ sau din capitală, de a analiza cazul și a aplica o sancțiune disciplinară impusă ținând cont de prevederile din *Statutul personalului didactic* din *Legea Educației Naționale nr.1/2011*.[181]

În cazul unor încălcări ale codului de etică ce au caracter penal, comisia județeană de etică va anunța autoritățile competente și va fi sprijinită în acest demers de consilierii juridici din inspectoratele școlare.[182] Ar fi fost benefică și o consiliere a comisiei de experți etici în rezolvarea sesizărilor care nu au un caracter penal! Nu există nicio garanție că persoanele ce fac parte din comisiile județene de etică sunt măcar persoane *serioase* din punct de vedere moral și că au competențe în domeniul eticii aplicate la învățământul preuniversitar. Elaborarea, revizuirea și administrarea codului de etică ar trebui lăsate în sarcina unor profesioniști, fiindcă bunele intenții și buna credință nu pot conduce la rezultate bune dacă nu sunt cuplate cu o bună pregătire în domeniul eticii aplicate. Din comisiile de etică ar trebui să facă parte eticieni, dar *Codul etic din Învățământul Preuniversitar* și *Ordinul privind aprobarea Regulamentului de organizare și funcționare a Consiliului național de etică din învățământul pre-universitar* în care este reglementată componența comisiilor, nici măcar nu amintesc despre o eventuală formare a membrilor comisiilor care să îi apropie mai mult de competența în domeniul eticii. Se prevede totuși că din comisiile județene de etică nu pot face parte *persoane imorale*, cel puțin din *punctul de vedere al legiuitorului*: se menționează că anumite persoane, așa cum sunt cele care

[181] *Codul etic al învățământului preuniversitar*, *art. 15(2)*.
[182] *Ibidem*, *art. 15(3), (4)*.

comercializează materiale pornografice, nu au dreptul să fie membri ai comisiilor.[183]

În concluzie, propunerile propuse din *Codul de etică al învățământului pre-universitar* se pot rezuma în câteva idei:

• codul are nevoie să pornească de la câteva principii etice fundamentale care să constituie fundamentul legitim al regulilor pe care documentul le cuprinde și care să fie totodată baza de pornire în orice acțiune de modificare a normelor sau de introducere a unor noi norme;

• codul trebuie să fie administrat de persoane cu competențe în domeniul eticii aplicate sau măcar niște eticieni să consilieze comisiile județene de etică și să le asiste în soluționarea sesizărilor despre încălcări ale codului și regulile din cod trebuie să fie mai explicite, evitând formulările vagi care nu exprimă norme, ci deziderate sau obiective morale ori de altă natură.

Bibliografie

Beauchamp, Tom L., James F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, ediția a șasea, Oxford University Press, Oxford, 2009.

„*Codul de etică* pentru învățământul pre-universitar". în *edu.ro*, data publicării 12.04.2012.

Mureșan, Valentin, *Managementul eticii în organizații*, București, Editura Universității din București, București, 2009.

„Ordin privind aprobarea Regulamentului de organizare și funcționare a Consiliului național de etică din învățământul pre-universitar: nr. 5550 din 6 octombrie 2011" în *Monitorul Oficial al României*, partea I, nr. 724/13.X.2011.

---

[183] *Ordin privind aprobarea Regulamentului de organizare și funcționare a Consiliului național de etică din învățământul preuniversitar: nr. 5550 din 6 octombrie 2011*, partea I, nr. 724/13.X.2011, p. 20, *art. 8*.

III.2 Modelul numeric de clasificare a codurilor etice

Leria Ileana Boroş

1. Clasificarea codurilor etice în literatura de specialitate

Literatura de specialitate pune la dispoziţie numeroase clasificări ale codurilor de etică organizaţională. Aceste clasificări se referă la conţinutul codurilor etice şi se bazează foarte mult pe trăsături ale regulilor conţinute şi se pot distinge, în acest sens, în concepţia lui M. S. Frankel:

- *coduri inspiraţionale*, care conţin idealuri de urmat;
- *coduri de reglementare*, ce conţin norme de comportament;
- *coduri educaţionale*, care însoţesc prescripţiile de comentarii şi interpretări pentru o mai bună înţelegere şi care conţin atât elemente prescriptive, cât şi inspiraţionale.[184]

Unele coduri conţin doar afirmaţii despre modul în care o companie înţelege răspunderea sa morală şi despre maniera în care acţionează în virtutea acestei răspunderi. Exemplele nu lipsesc în acest sens: *Codul etic al companiei Daimler AG*, de pildă, este alcătuit din afirmaţii, el neconţinând practic reguli şi un astfel de cod poate fi considerat inspiraţional şi nu este de fapt un cod, ci mai curând o declaraţie sau pur şi simplu o descriere a angajamentelor morale ale unei organizaţii.[185] Un cod care îmbină elemente *inspiraţionale* şi *prescriptive*, predominând cele din urmă, este codul de conduită al grupului Allianz şi chiar dacă este intitulat *cod de conduită* el este la urma urmelor un *cod etic*.[186] De altfel, deşi *Centrul de Etică Saint James din Australia* insistă asupra distincţiei dintre *coduri etice* şi *coduri de conduită*, susţinând că primele sunt mai generale şi mai filosofice, iar cele din a doua categorie sunt mai aplicate şi mai concrete, realitatea ne arată că în

---

[184] M. S. Frankel, "Professional codes: why, how, and with what impact?", în *Journal of Business Ethics*, vol. 8, nr. 2, 1989, pp. 111 - 112.

[185] *Ibidem*.

[186] *Ibidem*.

companii nu se face o asemenea deosebire și că alegerea denumirii este mai curând arbitrară și astfel, există coduri care arată aproape la fel și care se numesc în unele companii *cod de etică*, iar în altele *cod de conduită*, fără ca primul să fie mai general decât al doilea mai concret decât primul.[187]

O altă clasificare a codurilor etice este cea propusă de Gerald Vinten care relizează o clasificare în trei categorii:

• *coduri de reglementare*, ce impun reguli, fără a permite vreo discuție despre ele,

• *coduri aspiraționale*, care indică niște standarde ce reprezintă idealul, dar care nu sunt neapărat atinse;

• *coduri educaționale*, care au drept scop încurajarea discuțiilor, fără a impune însă reguli sau standarde, considerându-se că indivizii trebuie lăsați să decidă singuri.[188] Potrivit *Centrului de Etică St. James*, primele două categorii (*codurile de reglementare* și *codurile aspiraționale*) ar intra în clasa *codurilor de conduită*, ele conținând prescripții, în vreme ce codurile educaționale pot fi asociate mai degrabă codurilor de etică, ele ocupându-se de conturarea valorilor și acțiunilor indivizilor.[189]

La rândul lui, Robert F. Barnes propune o clasificare în *coduri imperative*, care includ o listă de acțiuni ce trebuie făcute și una de acțiuni ce nu trebuie săvârșite precum și *coduri care exprimă idealuri* privind comportamentele membrilor organizației.[190] Apoi, B. J. Farrell și D. M. Cobbin

---

[187] *Ibidem.*

[188] Gerald Vinten, "Business ethics: busybody or corporate conscience?", în *Leadership&Organizational Development Journal*, vol. 11, nr. 3, 1990, pp. 8 - 9.

[189] "The St. James Ethics Centre, "Different codes", în *City Ethics*, nr. 11, 1993.

[190] Robert F. Barnes, "The Making of an Ethics Code", *în Bulletin of the American Society for Information Science*, vol. 16., nr. 6, august/septembrie 1990, Academic Research Library, p. 24.

vorbesc despre *coduri inspiraţionale* şi respectiv *coduri prescriptive* care sunt cele care doar creează un cadru etic; nu furnizează reguli prea multe, nu conţin articole privind aplicarea codului şi nici nu discută interesele *stakeholderilor*, fiindcă autorii acestor coduri presupun că cei cărora li se adresează sunt morali şi nu au nevoie decât de un document care să „furnizeze mediul în care indivizii sunt liberi să fie morali"[191]. Este exagerată *premisa* că mulţi oameni preferă un *cod inspiraţional* deoarece în realitate ei au nevoie de un *cod aplicabil*.[192]

2. Clasificare descriptivă versus clasificare evaluativă

Clasificările anterioare au fost citate doar în *scop ilustrativ*. De fapt se pot face mult mai multe clasificări după criteriul conţinutului codurilor etice, ţinând cont de diverse aspecte ale conţinutului: *lungime*, *structură*, *modul complex* mai mult sau mai puţin elaborat în care tratează problemele, *generalitatea* versus *specificitatea regulilor*. Aceste clasificări nu au însă şi o *dimensiune evaluativă*, lucru de înţeles dacă se ţine cont că literatura axată pe tema codurilor etice se ocupă de regulă fie de conţinut, fie de eficienţă/eficacitate, având drept scop evaluări mai degrabă în ceea ce priveşte eficacitatea/ eficienţa. Se pot face însă clasificări evaluative şi raportate la conţinutul codurilor etice. O asemenea clasificare ar putea porni de la problemele întâlnite în construcţia codurilor. S-au identificat câteva astfel de probleme majore: *scopul inadecvat*, *lipsa justificării morale*, *impuritatea*, *reglementări insuficiente* sau *absente* privind aplicarea codului, *tratarea superficială* a unor probleme etice,

---

[191] Pnina Shachaf, "A global perspective on library association codes of ethics", în *Library & Information Science Research*, vol. 27, nr. 4, 2005, p. 515.

[192] B. J. Farrell, D. M. Cobbin, "A content analysis of codes of ethics in Australian enterprises", în *Journal of Managerial Psychology*, vol. 11, nr. 1, 1996, pp. 46 – 47.

neadresarea către toţi membrilor organizaţiei, regulile nu se referă la toţi *stakeholderii*. Nu este menţionată revizuirea codului, regulile sunt doar *de conformitate*, lipsesc cele *aspiraţionale*. Dintre aceste probleme, lipsa de interes acordată *tuturor stakeholderilor* precum şi deficienţele în reglementarea aplicării codului au o importanţă specială, pentru că prefigurează ineficacitatea codului etic. Totuşi unele companii observă în codurile lor etice *stakeholderii* faţă de care au o responsabilitate, dar nu acordă atenţie suficientă aplicării codului. Altele au o procedură destul de bună de *aplicare*, dar codul lor priveşte numai o categorie restrânsă de *stakeholderi*, cel mai adesea doar angajaţii. Prin urmare, din punctul de vedere al abordării acestor două probleme, există:

- *coduri care identifică stakeholderii corect*;
- *coduri care descriu o procedură de aplicare a codului*;
- *coduri care identifică stakeholderii în mod corect şi descriu o procedură de aplicare a codului*.

Pare mai greu de crezut că există coduri din a doua categorie şi probabil că ele sunt mai rare, dar nu trebuie exclusă posibilitatea întâlnirii lor. Ar putea exista coduri din această categorie, întrucât multe firme nu identifică în mod corect *stakeholderii*, amintindu-i doar pe angajaţi, ca *stakeholderi* interni, dar nu amintesc şi de alţi *stakeholderi*, cum sunt cei de pe poziţii executive sau ierarhic superioare. În aceste cazuri codul seamănă mai degrabă cu un regulament intern ce vizează orice angajat în afară de cei din poziţiile de conducere. Nu este suficient includerea codurilor într-una din cele trei categorii amintite mai sus, fiindcă aceasta nu ar fi totuşi o clasificare evaluativă lămuritoare. Ar fi doar o altă tentativă de a încadra codurile de etică într-o categorie sau alta care îl descrie mai bine.

O clasificare evaluativă este utilă tocmai pentru că scoate în evidenţă ce-i lipseşte sau ce nu-i lipseşte unui cod, desigur în anumite limite, dar nu are pretenţia a fi unicul instrument

prin care putem descoperi cât de benefic este un cod etic şi prin urmare, în secţiunea următoare se va arată arăt cum se poate îmbunătăţi modelul clasificării evaluative şi ilustra cum se poate face propriu-zis această clasificare, prin analiza unor coduri de etică.

3. Modelul numeric descriptiv transformat în instrument evaluativ

Urmând modelul descrierii numerice a codurilor elaborat de Bruce Gaumnitz şi John Lere, se completează clasificarea anterioară, dezvoltând-o în funcţie de categoriile de *stakeholderi* şi de calitatea procedurii de aplicare a codului.[193] Astfel, *stakeholderii* sunt *interni*, *externi proximi* şi *externi non-proximi*, iar procedura de aplicare a codului are în vedere existenţa unei persoane / instituţii în companie care se ocupă de acest proces şi existenţa unui sistem de raportare a neregulilor etice sub anonimat.[194] Bruce Gaumnitz şi John Lere analizează prin modelul numeric trei coduri etice.[195] Coloanele din tabel sunt dedicate temelor (subiectelor majore) abordate în coduri, iar pe rânduri e trecut numărul de enunţuri pentru fiecare temă şi din intersectarea acestor detalii rezultă forma sau structura unui cod, care poate fi descrisă prin numere.[196] Forma unui cod poate fi, de exemplu, *711*, adică este un cod care are trei teme, prima dintre ele fiind tratată prin *7 enunţuri*, a doua printr-un enunţ şi a treia tot printr-un singur enunţ.[197] Acelaşi model numeric poate sta la baza clasificării propuse. Pentru o mai bună vizualizare tabelul clasificării va cuprinde pe rânduri denumirile codurilor

---

[193] Bruce R. Gaumnitz, John C. Lere, "A Classification Scheme for Codes of Business Ethics", în *Journal of Business Ethics*, vol. 49, nr. 4, 2004, p. 331.
[194] *Ibidem.*
[195] *Ibidem.*
[196] *Ibidem.*
[197] *Ibidem.*

studiate, iar pe coloane vor apărea numerele corespunzătoare fiecărei categorii de coduri şi cele corespunzătoare fiecărui element analizat în vederea încadrării codurilor într-una din cele trei categorii.[198] Codurile analizate pentru ilustrarea modului de utilizare a instrumentului numeric de clasificare evaluativă au fost selectate din domenii diferite şi aparţin unor companii precum şi unor organizaţii non-profit.[199] Se pretează foarte bine o analiză sub formă de tabel pentru a cerceta codurile unui domeniu de activitate, însă pentru scopurile acestei lucrări e oportună alegerea unor documente din domenii şi organizaţii diferite, pentru a demonstra că acest model de clasificare se poate aplica oricând.[200]

	3.				
	1.			2.	
Codul	4. S. interni	5. S. externi proximi	6. S. externi non-proximi	7. Ofiţer/ comitet de etică	8. Whistle-blowing
WFDSA		x		x	x
Monsanto	x	x	x	x	x
Unisys	**x**	**x**	**x**	**x**	**x**

[198] *Ibidem.*
[199] *Ibidem.*
[200] *Ibidem.*

Codul etic universal pentru turism (WTO)		x	x		
MKB Romexterra Bank	x	x	x		
Univ. Româno – Americană	x	x	x		x
ACVD România (Asociaţia Companiilor de Vânzări Directe)		x		x	
RODSA		x			
ANATECOR		x			
Technic Sistem GMBH		x	x		

Rezultă de aici următoarele clasificări: WFDSA (World Federation of Direct Selling Associations) – 3578, Monsanto şi Unisys – 345678, Codul etic universal pentru turism şi Technic Sistem GMBH – 156, MKB Romexterra Bank – 1456, Universitatea Româno – Americană – 34568, ACVD (Asociaţia Companiilor de Vânzări Directe) România – 357,

RODSA (Asociaţia de Vanzari Directe din Romania) şi ANATECOR (Asociaţia Naţională de Terapii Complementare din România) – 15. Aşa cum s-a estimat în categoria a doua nu s-a încadrat niciunul dintre codurile analizate şi doar un singur cod dintre cele analizate – *codul Unisys* – întruneşte toate elementele cuprinse în clasificarea evaluativă: acesta face parte din a treia categorie, întrunind atât elementele ce ţin de abordarea *stakeholderilor*, cât şi pe cele care ţin de calitatea procedurii de implementare întrucât este valabil pentru toţi angajaţii companiei, indiferent care este nivelul lor ierarhic şi locul în care îşi desfăşoară activitatea.[201] Regulile se aplică angajaţilor, executivului, dar şi terţilor, adică agenţilor, consultanţilor, reprezentanţilor de vânzări şi celor care *fac lobby*.[202] Sunt prezente şi norme referitoare atât la relaţiile din interiorul companiei, cât şi la relaţiile cu persoane şi grupuri din exterior şi acestea din urmă sunt întruchipate prin *terţii* menţionaţi, dar şi prin consilieri de marketing, clienţi – firme private sau instituţii de stat, parteneri de afaceri din S.U.A. sau din alte ţări, furnizori, competitori, organizaţii non-profit.[203] Angajaţii care observă practici non-etice trebuie să semnaleze acest fapt, *Biroul de Etică Corporativă* care are datoria de a analiza situaţia semnalată[204]. Altă prevedere din cod lămureşte şi mai mult cu privire la atribuţiile *Biroului de Etică Corporativă*: potrivit acestei prevederi, angajaţii trebuie să evite acele activităţi sau locuri de muncă secundare ce pot afecta sarcinile lor la Unisys, iar managerii lor şi *Biroul de Etică Corporativă* trebuie să fie la curent cu aceste activităţi exterioare, care ar putea fi în acelaşi timp şi cauza unor conflicte de interese.[205] Codul atinge deci toate punctele

---

[201] *Ibidem.*
[202] *Ibidem.*
[203] *Ibidem.*
[204] *Ibidem.*
[205] *Ibidem.*

relative la componenta *stakeholderi* şi de asemenea pe cele legate de calitatea implementării codului.

4. Avantajele clasificării evaluative de tip numeric

Există câteva avantajele ale acestui tip de clasificare ce merită luate în considerare. În primul rând, clasificarea poate servi şi ca *model* pentru realizarea unei *diagnoze* a codului etic. Astfel, se pot identifica *plusurile şi minusurile* codului pe care o organizaţie îl are deja. *Modelul de clasificare* propus în această lucrare serveşte foarte bine ca instrument în diagnoza unui cod de etică. Acest *model* poate fi cuplat cu alte instrumente, precum *analiza SWOT*, de pildă - este indicat să fie utilizat astfel, pentru că e o *unealtă* utilă pentru evidenţierea *punctele tari*, *punctele slabe*, *oportunităţilor* şi *ameninţărilor* legate de codul etic. În primă instanţă aplicarea modelului de clasificare va sublinia ceea ce codul are şi ceea ce îi lipseşte, după care, ţinând cont de situaţia concretă din organizaţie, *analiza SWOT*, pe baza rezultatelor obţinute prin aplicarea modelului de clasificare, va contribui la detalierea aspectelor bune şi a celor mai puţin bune ale codului, precum şi la reliefarea lipsurilor, a riscurilor, dar şi a avantajelor codul existent. În al doilea rând, modelul numeric de clasificare evaluativă este un instrument util de analiză pentru cititorul sau cercetătorul interesat să utilizeze ca atare această unealtă, iar cel care se ocupă de managementul eticii îl poate completa *pe teren*, aducând chiar numerotări suplimentare. Avantajul este că acest model de clasificare este flexibil şi poate fi îmbogăţit oricând, scopul utilizării lui fiind acela de a uşura munca de analiză a unui cod, nu de a o închide *într-un tipar*. În fine, un al treilea avantaj al acestei clasificări este acela că scoate în evidenţă importanţa includerii unor reglementări ce privesc toate categoriile de *stakeholderi*, spre deosebire de alte clasificări şi evaluări ale codurilor, care tratează codurile etice mai mult ca pe nişte coduri de conduită pentru angajaţi. Grav este că unele coduri sunt adresate doar angajaţilor, în

timp ce persoanele cu funcţii de conducere sunt considerate infailibile, având şi atribuţii de ofiţeri de etică uneori. În organizaţii sau departamente cu foarte puţin personal nu este în mod neapărat o incompatibilitate ca un manager să fie şi responsabil de problematica etică, însă într-o corporaţie este greu de crezut că directorul financiar sau directorul de resurse umane poate fi simultan un ofiţer de etică imparţial şi performant.

Concluzii

Clasificarea codurilor etice a fost abordată din perspectiva descrierii conţinutului lor formal, iar reticenţa faţă de această perspectivă evaluativă este de înţeles din moment pentru că se impune existenţa unei cultura organizaţională şi însuşi codul de etică participă la crearea şi consolidarea acesteiai. Printr-un cod etic se poate stabili, de exemplu, care este persoana sau organismul care se ocupă de preluarea sesizărilor cu privire la încălcarea regulilor, iar dacă acest organism este menţionat în cod şi el nu îşi îndeplineşte atribuţiile, atunci codul devine ineficient şi ineficace. Totuşi, dacă un cod enunţă reguli pe care angajaţii trebuie să le respecte, dar nu precizează nimic despre modalitatea de a cere asistenţă, de a reclama nereguli, de a solicita informaţii şi lămuriri, atunci şansele ca acel document de etică să fie realmente aplicat sunt aproape nule întrucât doar o cultură etică foarte puternică şi un mecanism intern informal de implementare poate să suplinească această lacună. Există deci o anumită viziune asupra şanselor unui cod de a fi aplicat dacă se analizează modul în care el tratează procedura de implementare, iar în acest sens, două aspecte sunt cruciale:

- existenţa unui organism care să se ocupe de administrarea acestuia;
- existenţa unui mecanism de raportare a neregulilor sesizate şi a încălcărilor codului.

Acest articol a arătat că primul criteriu care trebuie să stea la baza unei clasificări evaluative a codurilor etice este cel al calității procedurii de implementare a codului. Cel de-al doilea criteriu se referă identificarea a *stakeholderilor*:

- *stakeholderi interni*;
- *stakeholderi externi proximi*;
- *stakeholderi externi non-proximi*,

Ideal este ca un cod să sesizeze corect entitățile din fiecare categorie. Combinând cele două criterii și folosind modelul descrierii numerice a codurilor amintit anterior, rezultă o clasificare evaluativă: etice:

- *coduri care identifică pe stakeholderii corect*;
- *coduri care descriu o procedură de aplicare a codului*;
- *coduri care identifică stakeholderii corect și care descriu o procedură de aplicare a codului*.

Modelul numeric de clasificare evaluativă a codurilor etice este ușor de utilizat, după cum s-a văzut în tabelul anterior. Un avantaj al acestei clasificări este că ea este un model în realizarea *unei diagnoze a codului etic* ajutând și la îmbunătățirea codului, mai ales dacă diagnoza este însoțită de alte instrumente de analiză, precum *analiza SWOT*, fără a se limita la aceasta. Acest model este util pentru cercetătorul sau cititorul care vrea pur și simplu să aibă o imagine asupra șanselor de eficiență și eficacitate ale unui cod etic. În fine, un alt merit al acestui model este acela că scoate în evidență importanța identificării corecte a tuturor *stakeholderilor*, într-un context în care adesea se întâlnesc doar coduri ce tratează doar angajații ca fiind *stakeholderi intern*, dar nu și persoanele cu funcții de conducere. Evident, acest model este prețios și pentru faptul că subliniază cele două minime condiții ale unei abordări bune a problemei implementării unui cod: existența unui organism de administrare a codului și existența unui sistem de raportare a neregulilor (*whistleblowing*).

Bibliografie

Barnes, Robert F., "The Making of an Ethics Code", în *Bulletin of the American Society for Information Science*, vol. 16., nr. 6, aug./sept. 1990, Academic Research Library.

Farrell, D. M., B. J., Cobbin, D. M., "A content analysis of codes of ethics in Australian enterprises", în *Journal of Managerial Psychology*, vol. 11, nr. 1, 1996.

Frankel, M. S., "Professional codes: why, how, and with what impact?", în *Journal of Business Ethics*, vol. 8, nr. 2, 1989.

Gaumnitz, Bruce R., John C. Lere, "A Classification Scheme for Codes of Business Ethics", în *Journal of Business Ethics*, vol. 49, nr. 4, 2004.

Shachaf, Pnina, "A global perspective on library association codes of ethics", în *Library & Information Science Research*, vol. 27, nr. 4, 2005.

The St. James Ethics Centre, "Different codes", în *City Ethics*, nr. 11, 1993.

Vinten, Gerald, "Business ethics: busybody or corporate conscience?", în *Leadership&Organizational Development Journal*, vol. 11, nr. 3, 1990.

III.3 Orientarea principiistă a codului deontologic al psihologilor din România

Leria Ileana Boroş

Pe site-ul *Colegiului Psihologilor din România* se găseşte rubrica dedicată activităţii *Comisiei de Deontologie şi Disciplină* care administrează *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică* şi *Codul de procedură disciplinară*.[206] Nu este disponibilă nicio informaţie privind autorii acestor două documente, dar se poate presupune că

[206] „Colegiul Psihologilor din România" şi „Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică", în *www.copsi.ro/* 21.05.2013 21:44:18.

elaborarea lor este realizată de membrii comisiei amintite mai sus. Cele două documente se completează întrucât abaterile de la regulile prevăzute în primul cod atrag sancţiuni discipinare în conformitate cu codul al doilea.[207] *Comisia de Deontologie şi Disciplină* are în acelaşi timp şi sarcina de a revizui codul la fiecare patru ani sau atunci când e necesar.[208] Sunt două reguli care lămuresc în mod amănunţit cu privire la rolul Comisiei:

• „psihologii vor sesiza *Colegiului Psihologilor* cazurile de abatere de la normele de etică şi deontologie profesională dacă rezolvarea corectă, pe căi amiabile a situaţiei, nu a fost posibilă"[209];

• „în cazul în care psihologii constată că exista abateri ale unui coleg de la normele prezentului Cod, vor semnala amiabil abaterea constatată acestuia şi se vor adresa *Comisiei de Deontologie şi Disciplină a Colegiului Psihologilor* din România doar în cazul în care comportamentul non-etic persistă"[210].

Nu rezultă din cod dacă membrii Comisiei au vreo formare în domeniul eticii teoretice sau în domeniul eticii aplicate la profesia de psiholog: se menţionează doar ca este alcătuită din psihologi[211], dar oricât de buni profesionişti în domeniul lor, ei au nevoie totuşi de eticieni.

Codul deontologic are două funcţii:

• normativă, de stabilire a unor principii, standarde etice şi reguli de conduită în exercitarea profesiei de psiholog;

• de orientare şi reglare a activităţii profesionale a psihologului, fără intruziune în viaţa privată a acestuia, atâta

---

[207] *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, art. XV.2* şi *XV.4.*

[208] *Ibidem, art. XV.5.*

[209] *Ibidem, art. II.8.*

[210] *Ibidem, art. VII.5.*

[211] *Ibidem, Comisia de metodologie.*

vreme cât nu se pune problema unei influenţe asupra exercitării profesiei.

Fundamentul etic al acestui cod deontologic îl reprezintă trei principii din care sunt derivate reguli deontologice. Din acest punct de vedere codul este bine alcătuit reuşind să *legitimeze* prevederile pe un temei etic. Aşadar, cele trei principii etice propuse de autorii codului sunt:

• *principiul respectării drepturilor şi libertăţii persoanei*;
• *principiul responsabilităţii profesionale şi sociale*;
• *principiul integrităţii profesionale*.[212]

Chiar dacă uneori mai apar unele confuzii, codul reuşeşte totuşi să derive corect regulile din principii.

Principiul respectării drepturilor şi libertăţii persoanei se referă în acest cod la valoarea intrinsecă a oricărei fiinţe umane, indiferent de rasă, etnie, religie etc.[213] Regulile cuprinse în acest principiu privesc respectarea opiniilor şi trăirilor celorlalţi, a drepturilor beneficiarilor serviciilor psihologice, ale participanţilor la cercetare, angajaţilor, studenţilor, neparticiparea la prejudicierea imaginii altei persoane, nediscriminarea, respectarea drepturilor civile, legale, morale, nefurnizarea de informaţii ce pot fi folosite de alte persoane pentru a încălca drepturile omului, obţinerea consimţământului liber exprimat, respectarea spaţiului privat personal şi cultural al clientului sau participantului la o cercetare. şi *Principiul responsabilităţii profesionale şi sociale* este de fapt un principiu al *stării de bine*, lucru care a fost înţeles de autorii acestui cod, chiar dacă ei au optat pentru termenul *responsabilitate*, care este doar o parte a *principiului stării de bine* care după cum menţionează codul, presupune preocuparea pentru *starea de bine* a individului, familiei,

---

[212] *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, art. II.10.*
[213] *Ibidem.*

grupului, comunității cu care intră în contact în exercitarea profesiei.[214] În afară de această precizare, un argument în plus pentru faptul că se referă la *principiul stării de bine*, este și derivarea, din acest principiu, a unor reguli care se referă la *nefacerea răului*. Chiar prima regulă derivată din acest principiu se referă la evitarea provocării de daune. Aceasta este o *regulă a nefacerii* răului, care în acest cod nu este tratată într-un principiu separat, așa cum apare la Beauchamp și Childress care arată că *facerea binelui* și *nefacerea răului* sunt separate întrucât cel din urmă principiu exprimă datorii negative, în sensul că menționează ce nu trebuie făcut, spre deosebire de *binefacere*, care arată ce trebuie (*datorii*).[215] Varianta principiului *stării de bine* care include sub aceeași normă atât *datoria binefacerii* cât și pe cea a *nefacerii răului*, se regăsește mai ales în literatura de specialitate nordic-europeană. *Principiul stării de bine* (*wellbeing*), alături de *principiul autonomiei* și cel al *justeții* (*fairness*) este folosit și în *matricea etică* elaborată și descrisă de Ben Mepham et al.[216]

Regulile din codul deontologic care sunt enunțate în cadrul *principiului responsabilității* exprimă în general datorii pozitive, *de facere a binelui*, dar regula următoare este una a *nefacerii răului*: „psihologii nu vor contribui și nu se vor angaja în cercetare sau orice alt tip de activitate care contravine legilor umanitare internaționale (de ex. dezvoltarea

---

[214] *Ibidem*.

[215] Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 113.

[216] Ben Mepham, Matthias Kaiser, Erik Thorstensen, Sandy Tomkins, *Ethical Matrix Manual*, Kate Millar published in February 2006, as a result of their work during the project *Ethical Bio-Technology Assessment Tools for Agriculture and Food Production* founded by the European Commission, DG Research.

metodelor de tortura a persoanelor, dezvoltarea de arme interzise, terorism, activitati de distrugere a mediului)"[217]. În cadrul *principiului responsabilității* nu mai există alte reguli ce exprimă datoria de *a nu face răul*, dar această datorie, precum şi cea a *binefacerii*, sunt vizibile în alte părţi ale codului deontologic şi pe acest temei se poate afirma că pe ansamblu se prezintă totuşi *principiul stării de bine* în *accepția wellbeing* amintită anterior. Există şi regula din care rezultă *principiul sau datoria nefacerii răului*: psihologii „nu vor fura, înşela, şi nu se vor angaja în fraudă, eludări, subterfugii sau denaturări intenționate ale faptelor"[218]. *Principiul wellbeing* este apoi completat prin alte reguli din cod ce exprimă *datoria facerii binelui*, precum:

• „psihologii vor încheia orice forma de terapie cu clienţii lor [...] în cazul în care continuarea acesteia poate produce daune clienţilor"[219];

• „psihologii care utilizează animale în cercetările lor, vor evita provocarea de suferinţă acestora, excepţie făcând cercetările care nu presupun metode invazive, producătoare de suferinţă sau leziuni la standarde specifice de cercetare ştiinţifică şi valorificare a rezultatelor"[220].

Codul deontologic enunţă şi alte reguli în cadrul principiului responsabilităţii, precum:

• respectarea dreptului clienţilor şi al subiecţilor de cercetare de a renunţa la servicii sau la cercetare;

---

[217] *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, art. II.10.*

[218] Această regulă este expusă în cadrul principiului integrităţii, la (*ibidem, art. III.4*)

[219] Această regulă este enunţată în cadrul standardelor specifice de terapie şi consiliere (*ibidem, art. XII.10*).

[220] Se găsesc aici standardelor specifice de cercetare ştiinţifică şi valorificarea rezultatelor (*ibidem, art. XIV.10*).

• sprijinirea dezvoltării ştiinţifice şi profesionale a studenţilor, angajaţilor precum şi a psihologiei ca ştiinţă şi a societăţii în general etc.
Foarte interesantă este regula următoare derivată de asemenea din principiul responsabilităţii: „psihologii vor respecta legile şi reglementările societăţii, comunităţii în care activează. Dacă legile sau reglementările sunt în conflict cu principiile etice, „psihologul va face tot posibilul să respecte principiile etice"[221]. De aici se înţelege că autorii codului au avut în vedere prevalenţa eticii asupra altor forme de reglementare a activităţii psihologilor, ceea ce este o abordare demnă de admiraţie.

Înainte de a discuta cel de-al treilea principiu, trebuie menţionat că în documentul care este intitulat *Principiile etice ale psihologilor şi codul de conduită* şi pe care *Asociaţia Psihologilor Americani* îl promovează, primul principiu enunţat este cel al *binefacerii şi al nefacerii răului*, cu alte cuvinte *principiul stării de bine* sau *wellbeing*, după care

---

[221] *Ibidem, art. II.10.*

[221] Concurenţa neloială este tratată în cadrul standardelor etice de conduită colegială, alături de onestitate, corectitudine, solidaritate, respect, evitarea denigrării, sprijin acordat colegilor etc. Iată cum sună regula ce solicită concurenţa neloială: „psihologii nu vor practica concurenţă neloială. Sunt interzise şi se consideră concurenţă neloială următoarele: tentativa sau acţiunea de atragere sau deturnare de clienţi, prin denigrarea sau discreditarea altui psiholog; practicarea unor onorarii subevaluate în mod intenţionat având cunoştinţă de oferta anterioară a altui psiholog; folosirea unei funcţii publice pe care psihologul o deţine în scopul atragerii de clienţi în interes propriu; preluarea unui contract pe care un alt psiholog l-a denunţat în temeiul prevederilor prezentului Cod; furnizarea de date false privind competenţa şi/sau atestarea profesională în scopul de a-l induce în eroare pe beneficiar" (*art. VII.7*).

urmează: fidelitate şi responsabilitate, integritate, dreptate, respect pentru drepturile şi demnitatea omului.[222] Codul *APA* este deci tot principiist, însă abordarea principiilor este uşor diferită de cea întâlnită în *Codul deontologic al Colegiului Psihologilor din România*. În fine, al treilea principiu din codul deontologic este cel al integrităţii profesionale şi el se referă la onestitate în prezentarea specializării şi a domeniului de competenţă al psihologului, la nediscriminare, la onorarea angajamentelor asumate prin contracte şi convenţii, la promovarea acurateţii, obiectivităţii, bunei credinţe în activitate, la evitarea conflictului de interese etc.

La fel ca în *Codul APA*, în *Codul deontologic al Colegiului Psihologilor din România*, după enumerarea şi explicarea principiilor etice ţine cont de standardele etice. Codul deontologic tratează 7 categorii de asemenea standarde: de competenţă, cu privire la relaţiile umane, de confidenţialitate, de conduită colegială, de înregistrare, prelucrare şi păstrare a datelor, de onorarii şi taxe, pentru declaraţii publice şi reclamă. Se prezintă apoi o serie de standarde specifice, care în *Codul APA* sunt abordate în cadrul standardelor etice. În mare, temele tratate sunt aceleaşi în ambele coduri, în ciuda acestei diferenţe de structură. În ceea ce priveşte standardele de competenţă, de pildă, în codul deontologic se vede clar o derivare din principiul responsabilităţii profesionale şi sociale. Standardele de competenţă vizează cunoaşterea limitelor de competenţă în oferirea serviciilor, angajarea de psihologi în activităţi pentru care au competenţa şi atestarea necesare, prezentarea corectă a limitelor competenţei, pregătirii şi formării, datoria de a se pregăti permanent.

---

[222] "Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct, The American Psychological Association's (APA)", în *apa.org/ethics/code/*, 20.05.2013 23:35:05.

Uneori codul are o expunere destul clară : unele concepte, precum competenţa neloială[223], de pildă, fiind explicate pentru a evita nelămuririle. Dar în ceea ce priveşte nelămuririle pe care le-ar putea avea psihologii sau cei care lucrează cu ei, formularea deficientară, fiindcă nu precizează nimic despre un organism cu rol consultativ în caz de neînţelegeri. Se poate presupune că acest rol îi revine *Comisiei de Deontologie şi Disciplină*, dar acest fapt nu este în mod clar specificat. În cazul *Codului APA* există o instituţie specializată ce administrează documentul şi care oferă şi asistenţă etică : este vorba de *Comitetul de Etică*[224], deci un organism ce merge dincolo de atribuţiile pe care le are în România *Comisia de Deontologie şi Disciplină* şi care „urmăreşte respectarea Codului deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, judecă abaterile de la prevederile acestuia şi aplică sancţiuni, conform *Legii 213/2004*"[225].

---

[223] *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, art. VII.7.*

Concurenţa neloială este tratată în cadrul standardelor etice de conduită colegială, alături de onestitate, corectitudine, solidaritate, respect, evitarea denigrării, sprijin acordat colegilor.

„*Psihologii* nu vor practica concurenţa neloială. Sunt interzise şi se consideră concurenţa neloială următoarele: tentativa sau acţiunea de atragere sau deturnare de clienţi, prin denigrarea sau discreditarea altui psiholog; practicarea unor onorarii subevaluate în mod intenţionat având cunoştinţa de oferta anterioară a altui psiholog; folosirea unei funcţii publice pe care psihologul o deţine în scopul atragerii de clienţi în interes propriu; preluarea unui contract pe care un alt psiholog l-a denunţat în temeiul prevederilor prezentului Cod; furnizarea de date false privind competenţa şi/sau atestarea profesională în scopul de a-l induce în eroare pe beneficiar".

[224] *Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct.*

[225] *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică, art. VII.7.*

Una dintre temele majore ale codului deontologic se referă la respectarea confidenţialităţii şi a protejării datelor la care au acces psihologii prin natura activităţii lor. Problema este abordată în cadrul principiilor etice, dar şi în cel al standardelor etice şi în acest sens, există standarde de confidenţialitate dar şi standarde de înregistrare, prelucrare şi păstrare a datelor.[226] Primele se referă la nedivulgarea informaţiilor la care au acces psihologii prin natura profesiei, la încetarea serviciului dacă din motive temeinice psihologul nu mai poate păstra confidenţialitatea, la informarea clienţilor cu privire la limitele confidenţialităţii etc. Standardele de înregistrare, prelucrare şi păstrare a datelor înseamnă efectuarea înregistrărilor audio, video şi scrise în timpul serviciului numai cu acordul clienţilor/subiecţilor sau a reprezentanţilor lor legali, colectarea doar a datelor relevante pentru serviciul oferit şi protejarea lor.[227]

O altă temă majoră a codului este cea a consimţământului obţinut de psihologi de la persoanele cu care lucrează, iar cadrul standardelor specifice de terapie şi consiliere sunt două reguli importante în acest sens: obligativitatea informarii în mod complet şi corect a clienţilor[228] precum şi solicitarea consimţământului dezvăluirii înregistrărilor pentru folosul cercetarii ştiinţifice.[229] Există şi câteva lămuriri în acest sens: este obligatorie informarea în mod corect şi complet a participanţilor la cercetări precum şi evitarea oferirii de recompense sau stimulente excesive pentru oţinerea consimţământul indivizilor de a participa la cercetări.[230]

---

[226] *Ibidem.*
[227] *Ibidem.*
[228] *Ibidem, art. XII.1.*
[229] *Ibidem, art. XII.2.*
[230] *Ibidem, art. XIV.3.*

Codul deontologic este completat, aşa cum s-a precizat la începutul acestui articol, de *Codul de procedură disciplinară* prin care se arată care sunt sancţiunile ce pot fi aplicate de *Comisia de Deontologie şi Disciplină*. Se menţionează de asemenea că sunt implicate în procesul de sancţionare şi alte entităţi: *Comitetul Director al Colegiului Psihologilor* şi *Comisiile de specialitate ale Comitetului*. Situaţia este aceeaşi ca şi în cazul *Comisiei de etică*: nu se ştie dacă aceste organisme sunt compuse din persoane care au vreo pregătire în domeniul eticii, dar este puţin probabil să fie. Este vorba de un *conflict de interese* pentru că în componenţa unor comisiilor de etică intră persoane care sunt cuprinse în organizaţie şi care îndeplinesc şi alte roluri în respectiva organizaţie, iar riscul de a nu putea judeca imparţial, obiectiv, este ridicat în aceste cazuri.

În ansamblu, *codul deontologic* este o *iniţiativă lăudabilă* şi trebuie salutat faptul ca încearcă impunerea fundamentată a unui format bazat pe principiile etice, din care sunt derivate regulile. Dar aceste principii sunt afirmaţii şi nu reguli propriu-zise, şi e totuşi clară intenţia autorilor de a impune nişte norme. În ceea ce priveşte administrarea codului, ar fi benefică atribuirea acestei sarcini unui organism specializat, independent, alcătuit din persoane care au competenţă în etică. Desigur, ca orice cod, pentru a funcţiona trebuie să mai fie îndeplinite şi alte condiţii:

• asigurarea *trainingului etic* psihologilor;

• asigurarea unui serviciu de asistenţă şi *consiliere etică de sesizare a neregulilor etice sub anonimat*.

Bibliografie

Beauchamp, Tom L., James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York: Oxford University Press, 2009;

„Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică", în *www.copsi.ro/*

„Codul de procedură disciplinară", în *www.copsi.ro/*.

"Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct, The American Psychological Association's (APA)", în *www.apa.org/ethics/code/.*

Mepham, Ben, Matthias Kaiser, Erik Thorstensen, Sandy Tomkins, Kate Millar published *Ethical Matrix Manual* in February 2006, as a result of their work during the project *Ethical Bio-Technology Assessment Tools for Agriculture and Food Production* founded by the European Commission, DG Research.

III.4 Codul etic al *organizatorilor activităţilor de voluntariat*

- analiza documentului şi propuneri de îmbunătăţire -

Leria Boroş, Adriana Macsut şi Ştefan Grosu

Voluntariatul este un fenomen foarte răspândit astăzi şi cu tendinţa dezvoltării în continuare. Activităţile organizaţiilor ce lucrează cu voluntari au chiar anvergura activităţilor planificate la nivel naţional prin politici publice. Fenomenul se bucură de tot mai multă atenţie din partea autorităţilor internaţionale, astfel că, de pildă, anul 2011 a fost declarat *Anul Internaţional al Voluntarului* de *Adunarea Generală a Naţiunilor Unite*. În Europa, a fost lansat în anul 2006 *Manifestul pentru voluntariat în Europa* emis de *Centrul European al Voluntarilor*, care este alcătuit dintr-o reţea de 38 de agenţii de dezvoltare a voluntariatului şi centre de voluntari.[231] Această avergură a fenomenului voluntariatului aduce cu sine nevoia reglementării domeniului. Organizatorii activităţilor de voluntariat trebuie să funcţioneze în mod profesionist şi să ofere voluntarilor cele mai adecvate condiţii de dezvoltare şi cele mai bune oportunităţi de a aduce valoare

[231] Colin Rochester, Angela Ellis Payne, Steven Howlett, *Volunteering and Society in the 21st Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 1.

prin implicarea lor în diverse campanii. O cercetare care a cuprins numeroase interviuri cu subiecţi implicaţi în activităţi de voluntariat a arătat că aceştia sunt motivaţi moral în opţiunea lor de a fi voluntari.[232] Este nevoie însă ca şi organizatorii de activităţi de voluntariat să aibă o motivaţie morală în momentul în care utilizează munca voluntarilor considerându-i resurse preţioase şi nu o forţă de muncă obţinută gratuit. *Nevoia motivaţiei* şi a conduitei morale ale organizatorilor de activităţi de voluntariat ar putea sta la baza elaborării unui cod etic ce datează în România din 2011. Se afirmă *ar putea*, deoarece documentul nu oferă informaţii în acest sens, dar se poate intui acest fapt dacă se are vedere în vedere contextul în care codul a fost elaborat, după cum se va vedea în continuare. În anul 2011, anul internaţional al voluntariatului, în România s-a elaborat *Codul etic al organizatorilor activităţilor de voluntariat* care îşi propune să ofere un cadru de discuţie pentru organizatorii activităţii de voluntariat şi care se doreşte a fi o bază pentru codul etic de voluntariat al diferitelor organizaţii. Se precizează că este un „document realizat în cadrul Grupurilor tematice de lucru care au funcţionat în România pe durata Anului European al Voluntariatului 2011"[233]. În acest sens, documentul oferă un *câmp de dezbarere* „conceput pentru a oferi celor care

---

[232] Rebecca Anne Allahyari, *Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community*, University of California Press, Los Angeles, 2000, p. 109.

[233] „Codul etic al organizatorilor activităţilor de voluntariat", p. 2. *Codul_Etic_al_organizatorilor_activitatilor_de_voluntariat.pdf*, 26.05.2013 21:50:18. De precizat că Adriana Mihaela Macsut şi Ştefan Grosu au elaborat în anul 2011 un curs de etică şi voluntariat şi au susţinut acest curs pentru numeroase ONG dar nu au fost consultaţi la elaborarea acestui cod. Autorii vor publica în curând acest curs.

desfaşoară activităţi în domeniu un cadru de discuţie"[234], iar „organizatorii activităţilor de voluntariat pot alege să pună în aplicare ceea ce se regăseşte în acest Cod sau acest document poate veni în completarea propriului cod etic"[235]. Totuşi un cod etic ar trebui să configureze principii morale. Paragraful citat mai sus arată că adoptarea acestui cod etic este doar o opţiune, nu o obligaţie, ceea ce ridică nişte semne de întrebare privind seriozitatea propunerii acestui document. Analizând paragraful acesta, se constată că organizaţiile care gestionează activităţi de voluntariat pot opta, pe de o parte, să nu aibă deloc un cod etic, iar pe de altă parte, să aibă un cod etic, dar să nu ia în considerare acest document emis cu ocazia *Anului European al Voluntariatului*. Nu există deci un angajament *ferm* în direcţia eticii al organizatorilor de activităţi de voluntariat. Deşi se precizează că documentul a fost elaborat cu ocazia *Anului European al Voluntariatului 2011* şi în cadrul unor *Grupuri tematice din România*, nu sunt precizate niciun fel de amănunte referitoare la aceste grupuri tematice şi la apartenenţa lor. Mai multe lămuriri privind emitenţii codului ar fi fost utile şi ar fi ajutat la înţelegerea motivaţiei pentru care acest document acordă atât de puţină importanţă actului de voluntariat ca activitate umană (voluntarul îşi oferă timpul său pentru a face bine altor persoane sau *entităţi*).

Maniera în care fenomenul voluntariatului este tratat lasă impresia că emitenţii codului sunt mai degrabă interesaţi de cultura organizaţională şi nu de etica managementului activităţilor voluntarilor şi în acest sens, este precizarea că documentul oferă un cadru de discuţie şi nu un set de reguli pentru organizatorii de activităţi de voluntariat şi pentru

---

[234] *Ibidem.*
[235] *Ibidem.*

voluntari, aşa cum ar trebui să furnizeze de fapt un cod.[236] Discuţiile tematice sunt lucruri diferite de codurile etice. Mai mult decât atât, în ciuda celor afirmate în introducere, în *glossarul de termeni* se spune că un cod etic este totuşi „reguli de etică profesională care definesc felul în care o organizaţie/ instituţie îşi desfăşoară activitatea"[237]. Dar regulile de care nimeni nu ţine cont nu-şi justifică existenţa. Discuţiile pe teme de etică în voluntariat sunt utile, dar nu constituie obiectivul niciunui cod etic. Grupurile tematice despre care se vorbeşte în cod şi-au depăşit competenţa elaborând un cod etic dacă nu au apelat la specialişti în acest domeniu. Li se acordă totuşi o prezumţie de nevinovăţie pentru că nu se precizează dacă au fost prezenţi la discuţii şi eticieni.

Nu se menţionează nimic despre o formare a voluntarilor[238] şi nici despre cadrul legal al contractelor de voluntariat. În acest caz voluntariatul este considerat doar o activitate

---

[236] *Ibidem*, p. 4. Se poate consulta, în acest sens şi „Voluntariatul sprijinit de angajator şi Responsabilitatea socială corporativă", în *voluntariat.ro/download/Ghid_CSR_VSA_tipar.pdf*, 08.06.2013 22:30:45.
[237] *Ibidem*, p. 7.
[238] *Ibidem*. Una dintre aşa-zisele practici ce ţin de principiul transparenţei din acest cod constă în „informarea voluntarului cu privire la procesele de instruire/suport/formare care-i vor fi asigurate". S-ar înţelege de aici că se are în vederea formarea voluntarilor, altfel nu ar avea despre ce să fie informaţi, potrivit acestei practici. Totuşi, nu este clar ce înseamnă formarea şi de ce este etică în practica informării voluntarului. Mai curând ar trebui să fie reglementată o informare în urma căreia voluntarul îşi poate exprima în mod liber acordul sau dezacordul. Informarea transparentă este cu siguranţă o conduită morală, dar nu în mod intrinsec, ci atunci când este considerată în tandem cu respectarea consecinţelor acestor practici. Simpla informare transparentă şi sinceră a voluntarilor nu ţine loc de acord liber consimţit cu privire la activităţile relativ la care se face informarea.

profesională care trebuie să fie prestată eficient de organizaţii neguvernamentale. Standardele de conduită morală sunt cerute doar de la voluntarii care se implică în activităţile organizaţiilor neguvernamentale.

Din introducerea codului se află şi despre intenţiile autorilor privind contribuţia acestui document care „va contribui la:

• existenţa unei viziuni unitare asupra principiilor etice în domeniul voluntariatului;

• creşterea calităţii serviciilor furnizate de organizatorii activităţilor de voluntariat prin adoptarea unor standarde profesionale şi de conduită ridicate în implicarea voluntarilor în cadrul activitatilor;

• îmbunătăţirea comunicării şi relaţionării între comunitatea organizaţiilor neguvernamentale şi voluntari;

• creşterea transparenţei şi a responsabilităţii organizatorilor activităţilor de voluntariat în privinţa implicării voluntarilor"[239].

Un aspect important al relaţiei dintre voluntari şi organizaţiile neguvernamentale este *contractul de voluntariat* care în mod paradoxal apare menţionat de abia la pagina 7 şi este considerat doar *un instrument de lucru* cu voluntarii.[240] Formularea este ambiguă în sensul că nu se precizează nimic despre cadrul legal al contractelor de voluntariat. Un aspect important al acestui contract este faptul în mod efectiv (adică în *sensul formalităţii*) nu consideră voluntarii mână ieftină de lucru şi în acest sens se arată doar că ar trebui să existe: „instrumente de lucru cu voluntarii: set de documente folosite în procesul de management al voluntarilor: ex: formular de

---

[239] *Ibidem*, p. 7.

[240] A se vedea Ana Cioriciu Ştefănescu, Ion Petrea, „Cum devine voluntariatul contract individual de muncă?", în *avocat.net*, 26 martie 2009.

înscriere, contract de voluntariat, fișa de post, raport de activitate, formular de evaluare a activității voluntarului, formular de evaluare a activității de voluntariat"[241]. Mai există câteva precizări referitoare la cadrul legislativ care arată că organizatorii activităților de voluntariat trebuie să respecte legea[242] și apare însă întrebarea dacă și voluntarii trebuie să respecte legea. Aici de fapt intervine rolul contractului de voluntariat care trebui să menționeze că organizațiile neguvernamentale și voluntari se obligă să respecte legea! *Principiul Legalității* este descris, în esență, ca un *indicator*: „acest principiu consacră supremația legii în întreaga activitate a organizatorilor activităților de voluntariat"[243]. Sunt evidențiate și aspecte practice, în acest sens:

• „organizatorii activităților de voluntariat nu trebuie să se implice în activități care contravin legilor țării și trebuie să se opună tentativelor de corupție, fraudă sau altor nelegalități;

• organizatorii activităților de voluntariat trebuie să respecte toate obligațiile prevăzute de legislația țării în care își desfășoară activitatea și, în special, legislația în domeniul voluntariatului"[244].

Continuând pe aceeași linie de consacrare a unui principiu și de încercare a operaționalizării sale, autorii amintesc și *Principiul echității și demnității*, al cărui conținut este redat în continuare: el fiind tot un *indicator* care „implică respectarea integrității voluntarului, tratarea în mod... nediscriminatoriu a voluntarilor și recunoașterea contribuției individuale,... voluntarilor"[245]. Aderarea la principiul evocat înseamnă ca organizatorii voluntariatului să:

---

[241] *Ibidem*, p. 6.
[242] *Ibidem*, p. 5.
[243] *Ibidem*.
[244] *Ibidem*.
[245] *Ibidem*.

• „ţină cont de valorile religioase, obiceiurile, tradiţiile şi cultura societăţii din care provin voluntarii;
• să nu se angajeze public în prejudicierea imaginii voluntarilor şi să manifeste inechitate pe criterii de cultură, naţionalitate, etnie, rasă, religie, sex, orientare sexuală;
• să refuze să implice voluntarii în activitati şi practici ce nu respectă drepturile legale, civile, ori morale ale lor şi a celor cu care vin in contact;
• să protejeze şi promoveze *starea de bine* a voluntarilor şi să evite angajarea în remarci sau comportamente ce aduc prejudicii de natură morală, fizică, socială, culturală sau intelectuală voluntarilor"[246].

O deficienţă a codului este aceea că, deşi este un document de etică şi se afirmă că unul din ţelurile sale este acela de a oferi o viziune unitară demnă de luat în considerare de organizaţiile neguvernamentale, cu toate acestea principiile pe care le propune nu au o sursă morală, ci se bazează pe „paşii procesului de management al voluntarilor"[247]. A propune un cod etic pentru activitatea de voluntariat înseamnă a oferi un fundament moral care să ghideze procesul de management al voluntarilor. În cazul codului evocat lucrurile sunt exact invers: managementul voluntarilor se află la baza aflării principiilor etice. Firesc era ca emitenţii acestui cod să îşi asume o direcţie morală (deontologistă, utilitaristă, ecologistă, contractualistă, comunitarianistă) şi în funcţie de ea să-şi traseze repere morale fundamentale (principii sau valori) care să ghideze activitatea de voluntariat. Chiar şi *Principiul legalităţii este superfluu*: era nevoie de o enumerare măcar succintă a drepturilor voluntarilor, cu un accent ridicat pus pe dimensiunea morală a acestor drepturi (se menţionează doar necesitatea respectarii legii).

---

[246] *Ibidem.*
[247] *Ibidem*, p. 2.

Se observă că autorii codului nu au o bună cunoaștere a literaturii de specialitate și niciun simț dezvoltat pentru distingerea acestor concepte etice: ei au cuplat *Principiul echității cu cel al demnității*, după care au tratat separat *Principiul confidențialității*. *Principiul echității*[248] ar fi trebuit abordat separat, iar confidențialitatea ar fi fost necesară să facă parte de fapt din *principiul demnității* (în unele abordări se vorbește despre autonomie în loc de demnitate). Oricum, nu este clar de ce *Principiul confidențialității* stă la baza activității de calculare a valorii muncii voluntarilor: această activitate ridică mai degrabă probleme de echitate, în sensul că munca voluntarilor trebuie apreciată la adevărata valoare, în primul rând pentru că pur și simplu așa este moral, iar în al doilea rând pentru că persoanele care își oferă serviciile fără a fi remunerate au nevoie de recompense de alt tip. În acest sens, Linda Lysakovski, cu o vastă experiență în domeniul voluntariatului precum și a strângerii fondurilor pentru activități caritabile, subliniază că voluntarii sunt o resursă extrem de prețioasă, iar o atitudine morală față de ei este decisivă în succesul campaniilor pe care organizațiile neguvernamentale le desfășoară.[249]

Indicatorul *Principiului echității* nu aduce nicidecum lămuriri suplimentare, fiindcă el aduce în dezbatere și chestiunea *integrității voluntarului*. *Integritatea* este un principiu distinct și oricum nu are în vedere doar voluntarul, ci și organizația în care acesta își desfășoară activitatea.[250] Se observă că în elaborarea *Principiului echității și al demnității* nu s-a ținut deloc cont de specificul activității organizațiilor neguvernamentale. Este adevărat că problema nediscriminării

---

[248] A se vedea p. 7.

[249] Linda Lysakowski, *Nonprofit Essentials: Recruiting and Training Fundraising Volunteers*, John Wiley & Sons, Hoboken, 2005, p. xv.

[250] *Codul...*, *op. cit.* p. 8.

trebuia atinsă, dar ea nu este singură: echitatea, în acest context, trebuie să aibă în vedere şi alte probleme care se pare că au fost ocolite şi care sunt cruciale ca de exemplu, răsplătirea voluntarilor şi neexploatarea lor. Chiar dacă ei nu sunt plătiţi există alte metode de a-i răsplăti şi mai ales nu trebuie să se abuzeze de disponibilitatea lor! *Principiul echităţii* nu poate să cuprindă toate aceste probleme, ce-i drept şi de aceea el ar fi trebuit înlocuit cu *Principiul dreptăţii*, care permite o abordare mult mai largă şi care atinge punctele esenţiale. Exploatarea voluntarilor poate lua multiple forme şi de exemplu, poate fi vorba de:

• atribuirea de sarcini pe care angajaţii nu doresc să le îndeplinească;

• repartizarea unor sarcini excesive;

• neachitarea de organizaţie a cheltuielilor minime de deplasare, hrană, consumabile, de promisiunea unei viitoare angajări ce nu ajunge să se materializeze din reaua credinţă a organizaţiei.

Acestea sunt probleme de care voluntarii se lovesc uneori şi care nu sunt abordate în acest cod. Oarecum sunt atinse în cadrul *Principiului responsabilităţii*, unde se arată că activitatea de voluntariat „nu trebuie să substituie munca angajaţilor sau să reprezinte o formulă alternativă la aceasta"[251], iar voluntarilor se impune a le fi „recunoscute meritele în cadrul organizaţiei"[252]. *Principiul responsabilităţii* este însă un *principiu al binefacerii*, nu al dreptăţii.[253] Este de fapt tot un principiu care defineşte cadrul legislativ pentru că rolul lui este să prevină prejudiciile.[254] Oricum, este de

---

[251] *Ibidem*, p. 4.

[252] *Ibidem*, p. 5.

[253] *Ibidem*, p. 6.

[254] *Ibidem*.

apreciat faptul că unele probleme ce țin de dreptate au fost totuși sesizate! Sugestiile de îmbunătățire a codului etic al organizatorilor activităților de voluntariat se pot rezuma după cum urmează:

• 1. principiile aflate la baza codului trebuie să fie realmente etice și să nu fie derivate din alte concepte ori practici care nu țin de domeniul eticii[255];

• 2. un principiu absent este *binefacerea* (el ar trebui introdus pentrucă organizațiile neguvernamentale, cu membrii și voluntarii lor se referă la activități care urmăresc *facerea binelui*, sub diverse forme și atunci este utilă identificarea profilului social al organizației neguvernamentale și al voluntarilor ca binefăcători);

• 3. *Principiul echității și al demnității* ar trebui înlocuit de *Principiul dreptății*, care trebuie să trateze, printre altele, și problema exploatării voluntarilor;

• 4. *Principiul legalității* nu este necesar să apară în cod, dar dacă totuși nu se dorește includerea lui, atunci este benefică o abordare a drepturilor și obligațiilor părților implicate: organizațiile neguvernamentale și voluntarii;

• 5. o categorie de *stakeholderi* despre care nu se discută aici (în cod) sunt beneficiarii activităților desfășurate de organizațiile neguvernamentale[256];

„Acest principiu contribuie la creșterea credibilității organizațiilor în fața voluntarilor. Asumarea acestui principiu contribuie la prevenirea prejudiciilor, consecintelor si controlul riscurilor, factori importanți și legitimi în obținerea unor rezultate pozitive în managementul activităților de voluntariat."

[255] *Ibidem*, p. 6.

[256] Codul a fost probabil elaborat pentru a reglementa probleme ce țin de activitățile de voluntariat, dar de vreme ce acestea sunt desfășurate în fond în beneficiul unor terți, atunci și aceștia din urmă trebuie menționați. *Triunghiul organizație neguvernamentală – voluntari – beneficiari* reprezintă o realitate ce nu poate fi ignorată;

• 6. Codul trebuie să fie un instrument obligatoriu, nu facultativ.[257]

În concluzie, *Codul etic al organizatorilor activităților de voluntariat* are nevoie de îmbunătățiri substanțiale și mai ales de mai multă fermitate, deoarece este nevoie de un astfel de document, dar nu de unul facultativ, ci de unul față de care să se angajeze orice organizație care semnează contracte de voluntariat. Inițiativa abordării bazate pe principii avansată de emitenții acestui cod este lăudabilă și, cu unele ajustări, documentul poate lua o *formă coerentă* și cu șanse reale de implementare. Ar fi trebuit acordată atenție faptului că organizarea activităților de voluntariat implică multe categorii de *stakeholderi*, nu doar organizațiile neguvernamentale și de voluntariat. Așadar, este esențial să se înțeleagă că fenomenul cuprinde o largă varietate de forme, precum și însoțirea codului de un sistem de aplicare a lui, sunt necesare și utile în construirea și aplicarea unui cod etic de succes.

---

statutul voluntarului și al organizatorilor de activități de voluntariat nu poate fi gândit fără a ne referi și la relația cu beneficiarii acestor activități. Prin urmare, codul trebuie să includă cumva și această categorie de *stakeholderi*.

[257] Trebuie de asemenea furnizate informații concrete privind modalitatea de formulare a sesizărilor cu privire la nereguli de ordin moral. Evident că trebuie să existe un organism care să se ocupe de preluarea reclamațiilor și de soluționarea lor, precum și de acordarea de asistență privind aplicarea codului. Un cod etic nu poate funcționa doar pentru că există într-o formă scrisă și dacă organizațiile neguvernamentale declară că aderă la respectivul document. Funcțiile codului sunt îndeplinite atunci când el este adoptat în contextul unui sistem promovare și aplicare a lui.

Bibliografie

Allahyari, Rebecca Anne, *Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community*, University of California Press, Los Angeles, 2000;

Codul etic al organizatorilor activităţilor de voluntariat, *http://www.voluntariat.ro/download/Codul_Etic_al_organizatorilor_activitatilor_de_voluntariat.pdf.*

Cioriciu Ştefănescu Ana, Ion Petrea, „Cum devine voluntariatul contract individual de muncă?", în *avocat.net*, 26 martie 2009.

Lysakowski, Linda, *Nonprofit Essentials: Recruiting and Training Fundraising Volunteers*, John Wiley & Sons, Hoboken, 2005.

Voluntariatul sprijinit de angajator şi Responsabilitatea socială corporativă", în *voluntariat.ro/download/Ghid_CSR_VSA_tipar.pdf.*

Rochester, Colin, Angela Ellis Payne, Steven Howlett, *Volunteering and Society in the 21st Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

IV Etică în afaceri

IV.1 *Excursus* despre etica în afaceri[258]

Adriana Mihaela Macsut

Lumea contemporană cuprinde „probleme de o mare complexitate, multe din acestea neputând fi rezolvate din punct de vedere practic, fără apelul la *dimensiunea morală*: alături de țări dezvoltate sunt țări în care oamenii mor de foame; pe lângă țări cu stabilitate politică sunt țări în care luptele interne distrug mii de vieți"[259], iar în acest caz etica în afaceri devine un *imperativ stringent*. De fapt, în esență, etica în afaceri constituie un domeniu relativ recent și nu se poate spune cine a adus această sintagmă în dezbaterea publică[260], dar se poate considera că etica în afaceri este „perspectiva...

---

[258] Acest articol a avut ca punct de plecare Ștefan Grosu, Adriana Mihaela Macsut, „Aspecte definitorii despre etica în afaceri", în *Daily Business*, 4 martie 2013.

[259] Sorin Tudor Maxim, *Etica în afaceri*, curs, Universitatea Ștefan Cel mare, 2013, *manuscris*, p. 4.

[260] O prezentare, în acest sens, este făcută de Dan Crăciun, „Etica în afaceri", în *Cursuri în Format digital*, p. 1.

„În lumea noastră grăbită și agitată, din ce în ce mai mulți oameni sunt ahtiați după noutate, din care unii fac un etalon de prim rang al valorii tuturor lucrurilor. Din acest punct de vedere, *stăm bine*. Etica în afaceri este un domeniu academic și un subiect de dezbatere publică teribil de recent. Atât de recent, încât nu au început încă polemicile și disputele privind probleme de genul: `Cine este autorul care a propus și a impus termenul *etică în afaceri*?` sau `Cui aparține *cu adevărat primul* articol, eseu sau tratat de etică în afaceri?`. Privirile retrospective încă nu sunt de actualitate, ceea ce mă scutește de obligația... de a introduce inevitabilele `scurte considerații asupra istoriei disciplinei`. Etica în afaceri are o vârstă prea fragedă ca să putem vorbi deja despre fondatori, clasici, moderni, contemporani, postmoderni și hipermoderni".

implicită în comportament, fie enunţată explicit, a unei companii sau a unui individ ce face afaceri"[261].

O incursiune în istoria omenirii arată că etica în afaceri începe în Sumer pentru că negoţul aflat atunci la începutul civilizaţiei umane impunea deja reguli de conduită morală.[262]

Sub aspect etimologic termenul de etică în afaceri provine din *business ethics* fiind o *invenţie americană*: „entuziasmantă sau detestabilă, etica în afaceri a luat rapid amploare în spaţiul nord-american, de unde s-a răspândit apoi în toată lumea `civilizată`, mai exact în ţările în care se poate vorbi *cu temei* despre economie de piaţă şi stat de drept"[263]. Acest domeniu face *paşi timizi* şi în România dar întrebarea care se pune este dacă se referă „vorba numai de mimetismul `formelor fără fond` sau de o firească racordare la `*trend*`-urile lumii evoluate?"[264].

Domeniul eticii în afaceri îşi propune să reglementeze un comportament moral în sfera afacerilor, un „set de principii sau argumente care ar trebui să guverneze conduita în afaceri, la nivel individual sau colectiv"[265]. Aşadar se ajunge la „ideea de comportament corect, cinstit în sfera largă a schimburilor de bunuri, a comerţului şi negoţului"[266] care, în esenţă, este „studiul modului în care normele morale personale se aplică

---

[261] R. T. George, *Business Ethics*, MacMillan, New York, 1990, p. 3.
[262] S. N. Kramer, *Istoria începe în Sumer*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 125.
[263] Dan Crăciun, *op. cit.*, p. 1.
[264] *Ibidem*.
[265] P. V. Lewis, "*Defining 'Business Ethics': Like Nailing Jello tothe Wall*", în *Journal of Business Ethics*", 14/1985.
[266] Vasile Morar, *Etica si afacerile. Moralitate elementară*, Editura Universităţii Bucureşti, Bucureşti, 2006, p. 8.

în activitățile și scopurile întreprinderii comerciale "[267] dar nu constituie „un *standard moral separat*, ci studiul modului în care contextul afacerilor pune persoanei morale, ce acționează ca agent al acestui sistem, propriile sale probleme specifice"[268]. Un studiu al teoreticienilor din acest domeniu arată că majoritatea dintre ei: „nu se ostenesc să formuleze o definiție explicită a eticii în afaceri, ci presupun că sensul intuitiv al expresiei ca atare este suficient de limpede pentru a nu mai avea nevoie de precizări pedant academice"[269].Totuși expresia *etica în afaceri* este doar în aparență *o expresie comună* deoarece poate fi inteligibilă numai în măsura în care cititorul „știe ce înseamnă cuvintele *etică* și *afaceri*"[270], iar în aceste condiții „este ușor de înțeles că, în rând cu etica medicală, etica juridică sau bioetica, *business ethics* este *o teorie* etică *aplicată*, în care conceptele și metodele eticii, ca *teorie generală*, sunt utilizate în abordarea problemelor morale specifice unui anumit domeniu de activitate, precum medicina, justiția sau afacerile"[271].

Bibliografie

Crăciun, Dan, „Etica în afaceri", în *Cursuri în Format digital* 2013.

George R. T., *Business Ethics*, 3rd edition, MacMillan, New York, 1990.

Grosu, Ștefan; Adriana, Mihaela, Macsut, Aspecte definitorii despre etica in afaceri", în *Daily Business,* 4 martie 2013,

Kramer S. N., *Istoria începe în Sumer*, Editura Științifică, Bucureștti, 1962.

---

[267] Laura Nash *Good Intentions Aside. A Manager's Guide to Resolving Ethical Problems*, Harvard Business School Press, Boston, Massachusetts, p. 5

[268] *Ibidem.*

[269] Dan Crăciun, *op. cit.*, p. 3.

[270] *Ibidem.*

[271] *Ibidem.*

Lewis P. V., "*Defining 'Business Ethics': Like Nailing Jello tothe Wall*", în *Journal of Business Ethics*", 14 / 1985.
Maxim, Sorin Tudor *Etica în afaceri*, curs, 2013, *manuscris*.
Morar, Vasile, *Etica si afacerile. Moralitate elementară şi responsabilitate socială*, Editura Universităţii Bucureşti, Bucureşti, 2006.
Nash, Laura, *Guide to Resolving Ethical Problems*, 2nd edition, Harvard Business School Press, Boston, Massachusetts.

IV.2 Conceptul de *stakeholder* în etica afacerilor

Leria Ileana Boroş

În literatura de specialitate există numeroase multe atribute ale conceptului de *stakeholder* prin care diverşi autori au reliefat importanţa lor în *viziunea managerială*. Sunt şi autori care au contestat faptul că aceştia fac parte din etica afacerilor: astfel, Eric W. Orts şi Alan Strudler, arată că nu se poate elabora *o teorie despre stakeholderi* în etica afacerilor care să se aplice şi care să producă *rezultate pozitive*.[272]

Se vor prezenta în continuare câteva dintre abordările referitoare la conceptul de *stakeholderi*, concept întâlnit în mod repetat în acest volum, fiind o lămurire a acestui concept.

Teoria lui Edward Freeman este prima teorie consistentă în acest sens, care arată că în loc să se vorbească despre datoria managerilor faţă de acţionari, ar trebui să se pună „problema relaţiei lor *fiduciare* cu *stakeholderii*, înţeleşi ca acele grupuri care au un interes sau o revendicare faţă de o firmă"[273]. În această categorie sunt: furnizorii, clienţii, angajaţii, acţionarii,

---

[272] Eric W. Orts, Alan Strudler, "Putting a Stake in Stakeholder Theory", în *Journal of Business Ethics*, nr. 88, 2009, p. 606.
[273] Edward Freeman, "The Stakeholder Theory of the Modern Corporation", în *Business Ethics: Case Studies And Selected Readings*, Cengage Learning, Marianne M. Jennings (editor) 2005.

comunitatea locală, „precum şi managerii în rolul lor de *agenţi* ai acestor grupuri”[274]. Edward Freeman, dă o definiţie utilă a *stakeholderilor*: incluzând „toate acele grupuri şi toţi indivizii care pot afecta sau sunt afectaţi de îndeplinirea obiectivelor organizaţionale”[275] (este definiţia aceasta fiind adesea citată în literatura despre *stakeholderi*). Freeman este adeptul ideii potrivit căreia strategia unei organizaţii trebuie să fie una de sistem care aibă în vedere interesele tuturor *stakeholderilor*, nu doar de interesele unuia sau ale câtorva grupuri ce au legătură cu activităţile companiei[276] şi această concepţie rămâne *un reper* în literatura din domeniu, iar în acest sens, se evidenţiază câteva teorii:

• Mitchell, Agle şi Wood au pornit de la definiţia lui Freeman a *stakeholderilor* şi au inclus aici „persoanele, grupurile, vecinătăţile, organizaţiile, instituţiile, societăţile şi chiar mediul natural”[277];

• Ashley Braganza şi Amir Sharif au definit *stakeholderul* drept „individul sau grupul de indivizi care au o putere asupra realizării strategiei unei organizaţii şi care pot afecta sau sunt afectaţi de activităţile/practicile unei organizaţii”[278] (cei doi afirmă că organizaţiile cu mulţi *stakeholderi* întâmpină

---

[274] *Ibidem*.

[275] *Idem*, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 25.

[276] *Ibidem*.

[277] Ronald K. Mitchell, Bradley R. Agle, Donna J. Wood, "Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts", în *The Academy of Management Review*, vol. 22, nr. 4, oct. 1997, p. 855.

[278] Ashley Braganza, Amir M. Sharif, "The Knowledge Management Kaleidoscope: Keeping Stakeholders and Their Expectations in Focus", *Conferinţa Europeană, Mediteraneană şi Mijlociu-Orientală asupra Sistemelor Informatice, Abu Dhabi, 12 – 13 apr. 2010.*

dificultăți în alocarea resurselor; fiind dificil pentru o organizație să-și mulțumească toți *stakeholderii*);

• Robert Phillips afirmă că este greșită opinia potrivit căreia standardele morale trebuie să fie mai scăzute în relația companii – *stakeholderi* decât în celelalte relații sociale[279] (el arată că firmele sunt legate de *stakeholderi* și au același gen de obligații morale pe care le au oamenii în general între ei și acționarii nu trebuie să aibă o poziție privilegiată pentru că ei dețin doar acțiunile și nu dețin companiile în sine[280]).

Rezultă că *teoriile despre stakeholderi* se bazează adesea pe argumente ce pornesc de la ideea dreptului de proprietate, de la idei contractualiste ori legate de responsabilități și obligații etc. *Nota comună* a acestor teorii este opinia potrivit căreia companiilor nu le revine doar sarcina de a produce bunuri și servicii pentru *maximizarea* profitul acționarilor. În afară de aceste preocupări, companiile se află în relație cu diferite activități ale *stakeholderilor* și consecințele acestora, iar astfel se „subliniază nevoia integrării *binelui comun* al firmei în binele comun al sociabilității structurate"[281].

În *teoriile stakeholderilor* un aspect foarte important îl reprezintă criteriile în funcție de care se stabilește dacă *o entitate* este un *stakeholder* și ce loc are ea într-o clasificare a *stakeholderilor*. Prin urmare, se vor descrie în continuare e abordările principale ale *criteriilor stakeholderilor* din literatura de specialitate. Arief Ullmann acorda o atenție deosebită criteriului *puterii stakeholderilor* atunci când

---

[279] Robert A. Phillips, "Ethics and a Manager's Obligations under Stakeholder Theory", în *Ivey Business Journal*, mart./apr. 2004.

[279] Alpár Losoncz, "Spiritual Motivation in Management", în *Spirituality and Ethics in Management*, Laszlo Zsolnai (editor), Springer, New York, 2011, p. 87.

[280] *Ibidem*.

[281] *Ibidem*.

analizează comportamentul organizaţiilor, iar Mitchell îl completează arătând că *legitimitatea* şi *urgenţa* sunt alte două criterii esenţiale ce explică importanţa acordată de organizaţii *stakeholderilor*.[282] Apoi Mitchell, Agle şi Wood au oferit un model al *stakeholderilor* ce contează pentru manageri, având în vedere trei atribute ale *stakeholderilor*: *legitimitatea*, *puterea* şi *urgenţa*, prezente singure sau combinate câte două ori câte trei.[283] Driscoll şi Starik mai introduc un criteriu: *proximitatea* (*proximity*) care se referă la *distanţa spaţială dintre două entităţi* deoarece apropierea face ca ele să se afecteze una pe alta.[284] Relaţiile dintre organizaţie şi *stakeholderi* au şanse mai mari de a se contura în funcţie de gradul de apropiere al *stakeholderilor* faţă de organizaţie.[285]

Proximitatea se poate referi la acelaşi domeniu: de pildă, se află *în relaţie de proximitate* firmele care au activitatea în aceeaşi ramură industrială şi poate fi vorba şi despre *stakeholderi* comuni pe care îi au firmele.[286] Conceptul de *proximitate* se poate asocia cu *înrudirea* (*relatedness*) sau cu *reţelele de stakeholderi* (*stakeholder networks*).[287]

Timothy Rowley arăta că *stakeholderii* fac presiuni asupra organizaţiilor, iar acestea manifestă un anumit grad de

---

[282] Javier Husillos, María J. Álvarez-Gil, "A Stakeholder-Theory Approach to Environmental Disclosures by Small and Medium Enterprises (SMES)", în *RC-SAR*, vol. 11, nr. 1, 2008, p. 129.

[283] Ronald K. Mitchell, Bradley R. Agle, Donna J. Wood, *op. cit.*, p. 854.

[284] Cathy Driscoll, Mark Starik, "The Primordial Stakeholder: Advancing the Conceptual Consideration of Stakeholder Status for the Natural Environment", în *Journal of Business Ethics*, vol. 49, nr. 1, 2004, p. 63.

[285] *Ibidem*.

[286] *Ibidem*.

[287] *Ibidem*.

rezistență, în funcție de două trăsături ale rețelei de *stakeholderi*:

•*densitatea* (*density*) *rețelei*;

• *poziția mai mult sau mai puțin centrală* (*centrality*) *a unei organizații în cadrul rețelei.*[288]

Centralitatea se consideră a fi o poziție în cadrul rețelei care presupune putere sau statut și pot exista, în acest sens:

• *centralitate de grad*, referindu-se la numărul legăturilor organizației cu *stakeholderii*, de apropiere, referindu-se la accesul independent la *stakeholderi*;

• *centralitate a situării între stakeholderi*, referindu-se la controlul asupra acestora.[289]

O rețea este cu atât mai densă cu cât legăturile *stakeholderilor* sunt mai numeroase și mai strânse, ceea induce o comunicare mai bună în vederea acțiunilor comune.[290] Relațiile dintre *stakeholderi* au loc fie în cadrul aceleeași *constelații de lucru* (*working constellation*) și atunci rețeaua este omogenă, fie în cadrul unor constelații diferite de lucru și atunci rețeaua este eterogenă.[291]

Tot *proximitate este* și *ubicuitatea* (*ubiquity*), indicând prezența permanentă a unei categorii de *stakeholderi*; este cazul membrilor unei organizații.[292] Alt gen de *proximitate* este *cuprinderea stakeholderilor* (*stakeholder embeddedness*) și astfel, *stakeholderii* devine o componentă a organizației și de aceea au o influență asupra ei, iar organizația este nevoită

---

[288] Timothy J. Rowley *apud* Anja de Groene, Frank Wijen, "The Influence of Stakeholder Networks on Environmental Practices and Learning in Organizations", document prezentat la *a 7-a Conferință pentru "Înverzirea" Rețelei Industriilor, Roma, 15 – 18 nov. 1998*, p. 12

[289] *Ibidem.*

[290] *Ibidem.*

[291] *Ibidem.*

[292] Cathy Driscoll, Mark Starik, *op. cit.*, pp. 64 - 65.

să îi ia în calcul.[293] Mai există şi *intimitatea* sau *afinitatea (intimacy or affinity)*, care se referă la legătura dintre oameni, ori dintre oameni şi alte specii sau părţi ale naturii, iar între oameni poate fi vorba de *o afinitate* legată de strategii, resurse, parteneriate organizaţionale etc.[294]

Rezultatele cercetărilor dintre un management etic al *stakeholderilor* şi performanţa financiară sunt de multe ori contradictorii şi de aceea este greu să se întemeieze pe ele afirmaţii care să susţină un comportament etic al organizaţiei faţă de *stakeholderi*. Totuşi, din punct de vedere teoretic, un asemenea comportament este profitabil pentru faptul că pune companiile la adăpost de *acuzaţii* din partea *stakeholderilor*, de cheltuieli pentru apărarea în procese şi de scăderea reputaţiei. Chiar şi alcătuirea planurilor financiare este mai simplă, fiindcă sumele pentru *provizioane* sunt mici, firma neavând de ce să se teamă de alocarea de bani pentru eventuale procese, reclamaţii, returnări de bani pentru produse ori servicii nesatisfăcătoare.

Bibliografie

Braganza, Ashley, *et. al.*, "The Knowledge Management Kaleidoscope: Keeping Stakeholders and Their Expectations in Focus", *Conferinţa Europeană, Mediteraneană şi Mijlociu-Orientală asupra Sistemelor Informatice, Abu Dhabi, 12 – 13 apr. 2010.*

Business Ethics: Case Studies And Selected Readings, Jennings, Marianne M. (ed.), ediţia a cincea, Cengage Learning, 2005.

Driscoll, Cathy, Starik, Mark, "The Primordial Stakeholder: Advancing the Conceptual Consideration of Stakeholder Status for the Natural Environment", în *Journal of Business Ethics*, vol. 49, nr. 1, 2004.

---

[293] *Ibidem*.
[294] *Ibidem*.

Freeman, Edward R., *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, ediţie aniversară, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
Groene, Anja de, Wijen, Frank, "The Influence of Stakeholder Networks on Environmental Practices and Learning in Organizations", document prezentat *la a 7-a Conferință pentru Înverzirea" Rețelei Industriilor, Roma, 15 – 18 nov. 1998.*
Husillos, Javier şi María J. Álvarez-Gil, "A Stakeholder-Theory Approach to Environmental Disclosures by Small and Medium Enterprises (SMES)", în *RC-SAR*, vol. 11, nr. 1, 2008.
Losoncz, Alpár, "Spiritual Motivation in Management", în *Spirituality and Ethics in Management*, Laszlo Zsolnai (editor), ediţia a doua, Springer, New York, 2011.
Mitchell, Ronald K., Bradley R. Agle, Donna J. Wood, "Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who and What Really Counts", în *The Academy of Management Review*, vol. 22, nr. 4, oct. 1997.
Orts, Eric W., Strudler, Alan, "Putting a Stake in Stakeholder Theory", în *Journal of Business Ethics*, nr. 88, 2009.
Phillips, Robert A., "Ethics and a Manager's Obligations under Stakeholder Theory", în *Ivey Business Journal*, mart./apr. 2004.

IV.3 Despre venitul universal de bază în catolicism

Leria Ileana Boroş

Leon al XII-lea publică în anul 1891 enciclica *Rerum Novarum* în care expune pentru prima dată dreptul angajaţilor de a avea un venit mimim garantat. În această enciclică revoluţionară pentru acele vremuri ale capitalismului sălbatic, Leon al XIII-lea subliniază dreptul la un salariu care să se afle în concordanţă cu munca depusă de un salariat şi care să îi

asigure acestuia un venit suficient spre a-şi întreţine propria familie, cu alte cuvinte să îi asigure un trai decent. Problema a mai fost prezentată şi în enciclicile *Quadresimo Anno* a lui Pius al XI-lea, *Mater et Magistra* a lui Ioan al XXIII-lea, *Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* şi *Centesimus Annus* aparţinând lui *Ioan Paul al II-lea* şi *Deus Caritas Est* a lui Benedict al XVI-lea[295] şi s-au pus, astfel, *bazele doctrinei sociale a Bisericii Catolice* care promovează demnitatea persoanei umane: un muncitor „valorează mai mult decât tot aurul din lume"[296], iar oamenii au dreptul să „aibă parte de bunuri suficiente pentru ei şi familiile lor".[297]

Întrebarea care s-ar putea pune este dacă această doctrină socială poate să iasă din mediul eclezial şi să pătrundă în viaţa economică şi un asemenea demers este făcut de filosoful belgian Philippe Van Parijs, profesor la Universitatea Catolică din Louvain şi profesor-asociat la Universitatea Harvard, care defineşte conceptul de *venit universal de bază* sau *alocaţie universală* drept: „un venit plătit de stat, la un nivel uniform şi la intervale regulate, fiecărui membru adult al societăţii"[298]. Autorul precizează că nu există niciun fel de *criteriu* pentru

---

[295] Renato Rafaelo Martino, „Comunicari - Compendiul de Doctrină socială al Bisericii", în *Dialog Teologic*, 21/2008.

„Doctrina socială a Bisericii a început cu enciclica lui Leon al XIII-lea *Rerum novarum* (1891) şi în decursul secolului XX s-a îmbogăţit, graţie intervenţiilor magisteriale care tratau chestiunile sociale cele mai acute. Cu trecerea timpului, ea a asumat şi un nou statut: s-a ridicat la nivelul de teologie morală, în timp ce la începuturile sale se plasa în mod prevalent pe versantul filozofiei morale. Trecerea a avut loc în mod oficial cu enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987)".

[296] *Ibidem*.

[297] *Gaudim et spees 69*.

[298] Van Parijs Philippe, "A Basic Income for All", în *Boston Review*, octombrie/noiembrie 2000.

acordarea alocației universale, adică persoana adultă o primește indiferent dacă „este bogată sau săracă, locuiește singură sau cu alții, dorește să muncească sau nu"[299]. De asemenea, nu are importanță dacă este un cetățean al statului care acordă alocația sau dacă este rezident permanent.[300]

Philippe Van Parijs arată că orice ființă umană trebuie să aibă garantat un *venit minim* necesar *subzistenței* pe care îl numește *venitul universal de bază*[301] și admite că oamenii ar putea fi uimiți să audă o astfel de propunere, fiindcă populația săracă a planetei este foarte numeroasă și pare un „*lucru imposibil* să-i ajutăm pe toți"[302]. Filosoful este însă convins că există țări destul de bogate care să contribuie la alocarea acestui venit de bază pentru toți cetățenii și rezidenții lor și chiar că ar fi un act de dreptate socială ca ele să o facă fiindcă orice persoană trebuie să beneficieze de libertate, iar dacă nu are resursele materiale pentru a-și urma scopurile înseamnă că nu este liberă.[303] În acest sens, acesta susține că *venitul universal de bază* este *un mijloc de a fi liberi* și nu doar în sensul de a se respecta libertatea, ci în sensul că prin acest venit se confimă faptul că oamenii *merită* să fie liberi.[304] În acest punct Van Parijs este pe aceeași *lungime de undă* cu Amartya Sen, care afirma că lipsa de resurse materiale constituie o privare de libertate și înainte de a vedea în sărăcie o insuficiență a veniturilor trebuie văzută în ea o privare a capacității, adică a libertății omului de „a avea tipul de viață pe care are motive să o prețuiască"[305].

---

[299] *Ibidem*.
[300] *Ibidem*.
[301] *Ibidem*.
[302] *Ibidem*.
[303] *Ibidem*.
[304] *Ibidem*.
[305] Amartya Sen, *Dezvoltarea ca libertate*, Editura Economică, București, 2004, p. 119.

Venitul reprezintă un instrument prin care oamenii dobândesc anumite *capacități*, iar capacitățile la rândul lor, îi ajută pe oamenii să își sporească veniturile. Prin urmare, este inutil să se spună că oamenii sunt liberi dacă nu li se oferă și *instrumentele libertății*. Este aceeași situație pe care o descria Aristotel în *Etica nicomahică*: omul este *virtuos* dacă are mijloacele necesare *înfăptuirii virtuții*, el nu poate manifesta *virtutea generozității* dacă nu are ce oferi.[306] La fel este și cu libertatea și cu instrumentele exercitării ei: a fi liberi doar la nivel declarativ nu este un câștig pentru oameni pentru că ei sunt cu adevărat liberi doar atunci când pot face uz de libertatea lor! Pentru ca oamenii să aibă șansa de a se bucura de libertate trebuie să aibă oportunitatea de a utiliza resurse în vederea urmăririi idealurilor lor, iar Van Parijs vede în *venitul universal de bază* un mijloc de a oferi oamenilor șansa de a se bucura de libertatea lor.[307]

Un venit universal de bază garantat există deja în statul Alaska din anul 1999 și el ar putea fi introdus și în Uniunea Europeană sau în alte state, în ciuda diferențelor de ordin administrativ și politic dintre aceste regiuni, susține Van Parijs.[308] El este adeptul unui *venit universal de bază* care depășește suma necesară *subzistenței* și crede că sunt state care deja își pot permite să îl asigure, însă recunoaște că lucrurile nu trebuie forțate și că susținătorii ideii sale pot porni pentru început de la a milita pentru o alocație inferioară celei necesare *subzistenței*.[309]

Trebuie distins *venitul universal de bază* de *beneficiile angajaților* care contribuie la fondurile de asigurări sociale și de asemenea de ajutoarele sociale acordate de stat. Multe țări

---

[306] Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1988, *I, 7, 1098a; I, 10, 1101a*.
[307] Van Parijs, *op. cit.*
[308] *Ibidem*.
[309] *Ibidem*.

occidentale au introdus după al Doilea Război Mondial un sistem de acordare a unui venit minim, dar numai în anumite condiţii.[310] Aşadar, nu toţi cetăţenii primesc această alocaţie, ci numai aceia care satisfac anumite criterii. *Venitul universal de bază* nu presupune o asemenea condiţionare - acesta ar fi, după Van Parijs, şi un mijloc *de a-i scuti* pe oameni de teama pierderii unui loc de muncă şi a sărăciei ce ar urma acestui eveniment, precum şi de *disperarea* cauzată de lipsa unui loc de muncă.[311] Autorul vede în această practică totodată o metodă eficientă de a rezolva unele dileme legate de politicile destinate combaterii sărăciei şi şomajului şi de a sprijini anumite scopuri ale mişcărilor feministe şi ecologiste[312]. *Venitul universal de bază* ar fi binevenit pentru femei, pentru că ele poartă de cele mai multe ori povara muncii casnice şi oferta de locuri de muncă pentru ele este mai redusă decât cea pentru bărbaţi. Astfel, această resursă numită *venit universal de bază* devine *un mijloc de protecţie* a femeilor precum şi a altor categorii sociale vulnerabile.[313]

Van Parijs este convins că există destule ţări în care alocarea *venitului universal de bază* se poate realiza cu succes, fără vreo pierdere pentru cineva şi că odată ce acest venit ar începe sa fie acordat, unele ajutoare sociale nu ar mai trebui achitate, deci ar fi reduse anumite cheltuieli publice

---

310 *Ibidem*.
311 *Ibidem*.
312 *Ibidem*.
313 „Să nu capturezi şi să nu manipulezi omul: să-i asiguri libertatea şi demnitatea", în *Catehismul Belgian*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 1993.

„Producerea de bunuri revine în egală măsură femeilor ca şi bărbaţilor. Femeile joacă în ea un rol specific: ele trebuie, deci, să aibă acces la muncă. Trebuie să se ţină seama de calitatea lor de femei, fără ca aceasta să dea naştere unei discriminări. Şi munca din familie trebuie recunoscută şi respectată în egală măsură" (*ibidem*).

semnificative.[314] El mai susține orice om *merită* să primească *venitul universal de bază* și că nu este corect gândirea că oamenii sunt săraci doar din vina lor.[315] Bogăția este inegal distribuită nu din motive obiective, ci de multe ori din motive ce țin de noroc ! Marea problemă a acestei idei legate de distribuirea bogăției este că nu rezultă de aici că o anumită persoană are obligația de a corecta această nedreptate socială și de a plăti pentru corectarea ei.[316] Acestei probleme i se vor adăuga și altele: va trebui ca cineva să controleze modul în care banii sunt cheltuiți și de asemenea să le fie asigurată oamenilor o educație pentru folosirea banilor, pentru ca ei să fie capabili să dea o destinație bună *venitului universal de bază*, iar așadar este nevoie de „reforme, în funcție de situații, pentru creșterea veniturilor, îmbunătățirea condițiilor de muncă, creșterea stabilității contractelor de muncă și stimularea inițiativei personale"[317] dar toate acestea trebuie să se bazeze pe păstrarea unei „juste ierarhii de valori"[318].

Bibliografie

Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1988.

---

[314] Van Parijs, *op. cit.*

[315] *Ibidem.*

[316] *Catehismul Belgian*, *op. cit.*

„Suntem confruntați cu un fenomen mondial deconcertant: în timp ce există resurse naturale care rămân neexploatate, milioane de oameni rămân fără lucru sau au de lucru doar ocazional și mor de foame. Alte milioane de oameni sunt exploatați și mor de epuizare. Răspunderile țărilor industrializate și ale conducătorilor din țările în curs de dezvoltare sunt importante. Căutarea unor remedii adecvate este urgentă."

[317] *Gaudim et spees 71.*

[318] *Ibidem*, 72.

Conciliul Vatican II, Editura Arhiepiscopiei Romano Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 1999.
Philippe, Van, Parijs, "A Basic Income for All", în *Boston Review*, octombrie/noiembrie 2000.
Leo XIII, *Rerum Novarum*, Copyright © Libraria Editrice Vaticana, Vatican, 1891.
Martino, Renato, Rafaelo, „Comunicari - Compendiul de Doctrină socială al Bisericii", în *Dialog Teologic*, 21/, 2008.
Sen, Amartya, *Dezvoltarea ca libertate*, Editura Economică, Bucureşti, 2004.

IV.4 Despre valoarea muncii în *Rerum Novarum*

Ştefan Grosu

În anul 1891, la fel ca şi acum, se contura capitalismul sălbatic prin care se unele persoane se îmbogăţeau în mod excesiv, iar altele deveneau din ce în ce mai sărace. Este contextul apariţiei *Enciclicii Rerum Novarum* care arată că statul nu se poate limita doar la favorizarea cetăţenilor bogaţi, neglijând cetăţenii săraci ce constituie în mod clar majoritatea membrilor societăţii. Statul ar trebui să îi apere pe cei săraci, lipsiţi de apărare întrucât cei bogaţi au destule căi de a se proteja şi nu au neapărat nevoie de ajutorul statului.[319]

Această *Enciclica papală* nu este nicidecum *un manifest* pledant pentru divizarea societăţii în două clase antagonice, ci constituie o recunoaştere a existenţei a două grupuri umane ce

---

[319] *Rerum Novarum 7.*
„Munca exercitată de clasa muncitoare, exerciţiul vocaţiilor, şi capacitatea de a exersa diverse meserii de la cultivarea pământului până la practicarea comerţului, este indispensabilă. Cooperarea lor este atât de importantă încât se poate spune că activitatea exercitată de muncitori poate ajuta statul să se imbogăţească. Astfel, ar fi just, ca interesele clasei muncitoare să fie apărate de... administraţie, pentru ca aceia care contribuie cel mai mult la dezvoltarea economică să se bucure de beneficiile pe care le creează".

în mod logic pornesc la naştere de pe aceeaşi *linie de start*. Este important să se înţeleagă că aceste două clase sociale trebuie să se afle în armonie, să coexiste într-o societate unită şi nu una divizată pentru că numai astfel societatea umană poate să se manifeste în pace. *Luptă de clasă marxistă* nu rezolvă contradicţiile dintre bogaţi şi săraci, ci le accentuează, promovând societate nouă, după reţeta unei *viziuni utopic-atee*, iar lupta respectivă determină ură de clasă şi nu poate să conducă decât la o stare conflictuală în care se neglijează drepturilor fundamentale ale omului.[320] De remarcat că există o lucrare de doctorat *Tentaţia marxismului. Elemente marxiste în doctrina socială a Bisericii Catolice*[321] prin care se încearcă stabilirea unei legături artificiale dintre marxism şi *Rerum Novarum* aducând motivaţia lipsită de logică că această *enciclică* ar fi împotriva dreptului la proprietate şi în acest mod s-ar împotrivi tomismului.[322]

Leon al XIII-lea nu uită să arate că este *indiscutabil* dreptul la un salariu care să fie în concordanţă cu munca

---

[320] *Ibidem*.

[321] Bogdan Duca, *Tentaţia marxismului. Elemente marxiste în doctrina socială a Bisericii*, Şcoala Doctorală de Ştiinţe Politice, Universitatea Bucureşti, 2011, *manuscris*.

[322] *Ibidem*.

„Am luat ca.. reper enciclica... a fi *Magna Charta* a doctrinei sociale catolice, *Rerum Novarum* şi pe autorul acesteia, Papa Leon al XIII-lea. Am încercat să arăt caracterul conservator, loial Bisericii Catolice aşa cum fusese gândită la conciliul de la Trident... . Considerat reformator din pricina enciclicei *Rerum Novarum*, Leon al XIII-lea a fost ... cel ce propune tomismul ca singură filosofie oficială a Bisericii Catolice. Chiar *Rerum Novarum* este dovada felului în care, distingând între magisteriul normativ... şi spiritualitatea ordinului dominican, din care sfântul Toma făcea parte, papa condamnă indirect... doctrina despre proprietate a doctorului angelic."

depusă şi să fie suficient pentru a-i permite salariatului să îşi întreţină propria familie şi s mai menţionează drepturi fundamentale precum: dreptul la venit mimim garantat, dreptul la asociere în sindicate, repausul duminical şi libertatea religioasă. [323]

Revoluţia industrială conturată de această *encilică* este prezentă şi în zilele de astăzi. Din 1891 până acum diferenţele dintre săraci şi bogaţi au devenit mai acute. În anul 2004 apare *Compendiul de Doctrină Socială a Bisericii* care arată că /umea muncii, modificată în mod radical prin cuceririle tehnologice moderne, cunoaşte nivele ridicate de calitate dar înregistrează şi forme inedite de instabilitate, exploatare şi chiar de sclavie. În diferite zone ale planetei continuă să se mărească nivelul bunăstării, dar creşte în mod ameninţător şi numărul săracilor.[324]

Piaţa liberă este un concept economic având accente pozitive care are totuşi limitele sale în sensul că favorizează doar oamenii bogaţi. Se ajunge, astfel, la o valorizare incorectă a muncii, iar rolul doctrinei sociale catolice e de a chema oamenii la *solidaritate* pentru a dezvolta *o civilizaţie autentică* orientată spre căutarea unei dezvoltări umane integrale şi solidare.[325] În acest sens,Wilhelm Dancă rezumă că se impune necesitatea unor reforme profunde la nivelul instituţiilor şi a practicilor economice prin care să întocmească valorizarea în mod moral a muncii omului întrucât există „o strânsă legătură între fenomenul uman şi sistemele economice, deoarece aceste sisteme îşi propun, chiar dacă nu reuşesc decât în parte, să fie în slujba şi pe măsura omului"[326].

---

[323] *Ibidem*.

[324] Angelo Sodano, „Prefaţă", în *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, Editura Sapienţia, Iaşi, 2007

[325] *Ibidem*.

[326] Wilhem Dancă, „Omul şi Economia de Piaţă astăzi", în *Dialog Teologic*, 21/ 2008 .

În economia de piață omul trebuie să fie retribuit în mod just spre a putea duce un trai decent. *Salariul just* are un loc primordial în doctrina socială catolică: în acest sens, Ioan Robu, în lucrarea *Salariul just și condițiile de unitate ale familiei în doctrina socială a Bisericii* tratează implicațiile inerente ale acestul concept așa cum rezultă din *doctrina socială catolică* și *enciclicele* sociale, începând cu *Rerum Novarum* (1891).[327] Articolul conchide că se există multiple dezechilibre economice în piața globală, iar acest context social instabil impune *manifestarea militante* a teologiei morale și a *doctrinei sociale a Bisericii Catolice* prin găsirea de *soluții operative* pentru apărarea demnitații persoanei umane și care apoi să fie aplicate în economia mondială. [328]

Bibliografie

Dancă, Wilhelm, „Omul și Economia de Piață astăzi", în *Dialog Teologic*, 21/ 2008.

Bogdan Duca, *Tentația marxismului. Elemente marxiste în doctrina socială a Bisericii*, Școala Doctorală de Științe Politice, Universitatea București, 2011, *manuscris*.

Leo XIII, *Rerum Novarum*, copyright© Libraria Editrice Vaticana, Vatican, 1891.

Sodano, Angelo, „Prefață", în *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, Editura Sapienția, Iași, 2007.

Robu, Ioan, „Salariul just și condițiile de unitate ale familiei în doctrina socială a Bisericii", *Dialog Teologic*, 21/2008.

Conciliul Vatican II, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București,1999.

[327] Ioan Robu, *Salariul just și condițiile de unitate ale familiei în doctrina socială a Bisericii*, în *Dialog... loc. cit.*

[328] *Ibidem.*

IV.5 Amenințarea economiei radicale[329]

Ștefan Grosu

Întrebarea de început ar fi de ce este important un studiu al economiei radicale și de ce aceasta constituie o amenințare, iar răspunsul îl dă Liviu Druguș care pornește prin fixarea unui motiv așa numit prim motiv *existențial*: „acesta ar fi... un curent de gândire ce promitea o atitudine mai echilibrată, destul de realistă, științifică și îndeosebi democratică în peisajul ideologic al deceniilor VII și VIII ale acestui secol, încărcate de dogmatismul marxist și de disputele din cadrul stângii occidentale"[330], apoi acesta stabilește al doilea motiv *motivațional*: „pentru că radicalismul se arăta dispus să pună sub semnul întrebării excesele marxismului dogmatic din țările din zona de influență sovietică, să pună în adevărata lumină intențiile primilor critici radicali ai capitalismului"[331], și în sfârșit, în al treilea motiv este un studiu aplicat pe regimul comunist din România din anii "65 - "70 care „a avut... tente radicale (critica stalinismului, a imperialismului sovietic manifestat acut în 1968, *fiind* o invitație pentru regândirea tezelor marxismului și aplicarea lor `creatoare` în spațiul românesc"[332] unde „mișcările studențești din 1968 din Occident au avut un... ecou.. în rândurile studențimii române"[333].

Economia radicală a apărut în anii "60 și este de sorginte americană, iar în acest sens radicaliștii americani se consideră a fi „întemeietori de școli de gândire, precizându-se că ei se

---

[329] Acest articol are ca punct de plecare Ștefan Grosu, Adriana Mihaela Macsut, „Pericolul economiei radicale", în *Daily Business*, 25 martie 2013.

[330] Liviu Druguș, *Radicalismul economic American*, Editura Institutului Național pentru Societate și Cultură, Iași, 1996, p. 7.

[331] *Ibidem*.

[332] *Ibidem*.

[333] *Ibidem*.

revendică a fi de *stânga*, unii definindu-se ca *marxişti*, alţii doar ca *marxieni*, sau simpatizanţi ai metodelor de analiză utilizate de Marx"[334]. Dar aceşti teoreticieni rămân oarecum în *zonă crepusculară*[335] şi nu fac *pasul* spre conceptualizare pentru ca nu răspund la întrebări lămuritoare precum: „Voi cu cine sunteti?/ Ştim numai împotrivă cui sunteţi !"[336] Din acest punct de vedere se poate afirma că teoreticieni radicali sunt limitaţi, în sensul că rămân „sub semnul eterogenităţii şi incertitudinilor"[337] .

Chiar dacă majoritatea radicalilor resping regimurile represive unii dintre ei sunt *fascinaţi* de modelele sovietice

---

[334] *Ibidem.*

[335] La ora actuală nu mai sunt doctrine politice pure de dreapta şi de stânga. Prin urmare, nici radicalismul nu poate fi încadrat liniar de dreapta sau de stânga deşi se revendică a fi o teorie de stânga. „Radicalismul a apărut iniţial în anii "60 ca... o teorie a schimbării elaborată de pe poziţiile ideologice ale stângii. ... Controversata dispută actuală referitoare la ce înseamnă dreapta sau stânga... poate fi tranşată prin afixarea la acestea a două sensuri cât se poate de clare: dreapta înseamnă conservatorism faţă de realităţi (fie ele comuniste sau capitaliste) iar stânga înseamnă reformă, schimbare (fie într-un mediu capitalist, fie într-unul comunisto-totalitar). Dar... radicalismul nu este reductibil la poziţiile stângii, deoarece o teorie generală a schimbării ar fi incompletă şi neavenită dacă nu ar avea contribuţii preluate şi de la centru şi de la dreapta, deoarece schimbările totale... sunt absolut imposibile. (...) Şi totuşi, reprezentanţii acestui spectru ideologic realizează că supravieţuirea lor (teoretică şi practică) depinde de adoptarea unor schimbări de structură, unele chiar incipient radicale... " (Liviu Druguş, *op. cit*).

[336] S. Bowles, *Economists as Servants of Power,* în *A.E.R.* nr. 2/1974, p. 129.

[337] Alexandru Băişanu, *Gândirea economică radicală: stereotip epistemologic al schimbării şi evoluţiei?!*, în *Analele Universităţii Ştefan cel Mare din Suceava, seria filosofie*, 2002.

și chineze.[338] Se poate evidenția aici experiența dureroasă autohtonă: „Ceaușescu.. a golit rafturile magazinelor în numele *alimentației raționale* și a închis caloriferele, cu recomandarea ca dacă ne e frig, mai punem o haina pe noi"[339].

Există chiar *radicaliști light* care acceptă *„socialismul participativ* ce înseamnă eliminarea birocrațiilor și a tuturor formelor ierarhice și înlocuirea lor nu cu birocrații de partid sau de stat, ci cu oameni care se autoguvernează și autoconduc prin reprezentați aleși direct"[340] dar ei nu exclud totuși existența „statului și a guvernului central"[341].

Doctrina economiei radicale nu poate fi nici de *dreapta* și nici de *stânga* pentru că nu se pot face clasificări în lumea actuală care se zbate într-o criză morală și finaciară, fiind doar un climat „complex de frică și speranță, de angoasă și promisiuni"[342]. Astfel, această teorie rămâne *o utopie* „utilă… pentru că arată atât ce trebuie cât și ce nu trebuie făcut în planul acțiunii sociale"[343], în condițiile în care radicalismul devine o amenințare dacă este pus în practică de dictatori marxiști.

Există pericolul *degenerării* în anarhie unde „lipsa de respect față de instituții, față de reguli … este ajunsă… la… cinism"[344]. Într-o societate aflată în criză economică, socială, politică și morală nu există „niciun model social credibil"[345]

---

[338] *Ibidem.*
[339] Valentin Gros, „Downshifting. Manipulare periculoasă", în *Daily Business*, 25 septembrie 2012.
[340] Alexandru Băișanu, *op. cit.*
[341] *Ibidem.*
[342] Sorin Tudor Maxim, „A fi pentru celălalt – eveniment major al condiției umane, în *Analele , loc. cit.*
[343] Alexandru Băișanu, *loc. cit.*
[344] Principele Radu al României, „Crezuri pe care le-am uitat înainte de a le depinde bine", în *România Altfel*, 21.01.2010.
[345] Sorin Tudor Maxim, *Peripathetice*, Editura Pim, 2010, p. 10.

şi modelul anarhic devine posibil, iar soluţia ar fi să se pună bazele culturi organizaţionale etice bazată pe corectitudine morală[346].

Bibliografie

Băisanu, Alexandru, „Gândirea economica radicală: stereotip epistemologic al schimbării şi evoluţiei?!", în *Analele Universităţii Ştefan cel Mare din Suceava, seria filosofie*, coordonatori Sorin Tudor Maxim şi Bogdan Popoveniuc, 2002.

Bowles, S. *Economists as Servants of Power*, în *A.E.R.* nr. 2/1974.

Druguş, Liviu, *Radicalismul economic american*, Editura Institutului Naţional pentru Societate şi Cultură, Iaşi, 1996,

Gros, Valentin, *Downshifting. Manipulare periculoasa*, în *Daily Business* 25 septembrie 2012.

Grosu, Stefan „Etica prospectiva ca etapa necesară în etica aplicată", în *Prăvalia culturală*, nr. 32, 8 martie 2013,

Maxim, Sorin, Tudor, „A fi pentru celalat – eveniment major al condiţiei umane, în *Analele Universiăţii Ştefan cel Mare din Suceava, seria filosofie*, coordonatori Sorin Tudor Maxim şi Bogdan Popoveniuc, 2002.

Maxim, Sorin, Tudor, *Peripathetice*, Editura Pim, 2010.

Principele Radu al Romaniei, „Crezuri pe care le-am uitat înainte de a le depinde bine", în *România Altfel*, 21.01.2010.

IV.6 Nevoia de responsabiltatea morală în afaceri[347]

Ştefan Grosu

Din punctul de vedere al filosofiei istoriei dezbaterea despre responsabilitate este veche şi fără ea nu se poate

[346] Ştefan Grosu, „Etica prospectivă ca etapă necesară în etica aplicată", în *Prăvalia culturală*, nr. 32, 8 martie 2013.

[347] A se vedea şi Ştefan Grosu, „Despre responsabilitatea morală în afaceri", în *Daily Business*, 5 aprilie 2013.

imagina „evoluția filosofiei universale"[348]. Din reponsabilitate pentru destinul cetății Socrate acceptă să moară: „dacă ar fi ales varianta evadării ar fi de-legitimat Legea, Dreptatea și Ordinea - pe care le promovase cu *patos* până atunci"[349]. Totuși conceptul de responsabilitate pare că s-a *dizolvat* în societatea *posmodernă* și *post-moralistă* curățată „de predicile maximaliste... care nu acordă *credit* decât normelor *nedureroase* ale vieții etice"[350]. Acest context configurează cultura postmoralistă prin care s-a lărgit „gama... modurilor de viață posibile"[351], ajungându-se la exacerbarea egoismului: „nu mai credem în visul de 'a schimba viața', nu mai există decât individul suveran preocupat de gestiunea calității vieții sale"[352]. În această *societate minimalistă* se ridică problema responsabiltății morale fundamentată pe „principii generale, care să jaloneze câmpul vieții morale, dincolo de cele reieșite din contingența acțiunii practice, reprezintă proiectul cel mai arzător al demersului etic contemporan"[353]. Se configurează însă o reponsabilitate morală „produsă de fiecare subiect în parte"[354], ancorată într-o etică a afacerilor care nu „mai este una de tip kantian, care coboară de la universal spre particular; ea va fi... un *produs local*"[355] având *sarcina dificilă* de *a urca* treptele „de la particular la universal, adică

---

[348] Dumitru Borțun, „Responsabilitatea socială a corporaților", în *Responsabilitate socială corporatistă*, 2 iunie 2007.
[349] *Ibidem*.
[350] Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei*, Editura Babel, București, 1996, p. 21.
[351] *Ibidem*.
[352] *Ibidem*.
[353] Sorin Tudor Maxim, *Etica in afaceri*, curs, Universitatea Ștefan Cel Mare Suceava, Suceava, 2013, p. 13.
[354] Dumitru Borțun, *op. cit.*
[355] *Ibidem*.

să ofere indivizilor încorporaţi un *Sens al Vieţii*"[356]. Rezultă că există o responsabilitatea colectivă dar şi partea fiecăruia de responsabilitate care defineşte un „*leadership* bazat pe valori"[357], ce nu este doar o necesitate idealistă, ci provine „dintr-o cauză pur obiectivă, din pericolul de măcinare a structurii *establishment*-ului"[358]. Dar această responsabilitate morală este incomodă fiind un proces social care „nu este nici confortabil şi nici plăcut şi nici măcar nu aduce o satisfacţie sau recompensă"[359], ci constituie doar „*o exigenţă* care ne hartuieşte neîncetat"[360] deoarece vizează „ceea ce este bun în sine"[361]. *Spectrul egoismului* bântuie umanitatea şi fiecare om încearcă să îşi revendice locul sub soare uzupând rolului celuilalt! Dar într-o societate care vrea să aibă un viitor, problematica etică nu are cum să dispară pentru că în caz contrar s-ar ajunge la anarhie şi haos, iar atunci se impune un *binom* etic al responsabilităţii *eu-celălalt*: „nu putem susţine că … nu ne priveşte... celălalt".[362]

Omul de afaceri are o sarcină complexă din punctul de vedere al responsabilităţii morale şi trebuie „să-şi asume riscurile inerente acţiunii sale economice"[363] şi atunci se mută „accentului discursului asupra codului de conduită a omului

---

[356] *Ibidem*.
[357] A se vedea Principele Radu de România, *Cuvânt înainte. Partea noastră de răspundere*.
[358] *Ibidem*.
[359] Sorin Tudor Maxim, *op. cit.*
[360] *Ibidem*.
[361] Vasile Morar, *Etica şi afacerile. Morală elementară şi responsabilitate socială*, Editura Universităţii Bucureşti, Bucureşti, 2006, p. 130.
[362] Sorin Tudor, Maxim, *op. cit.*
[363] „Etica responsabilităţii în afaceri", în *acuz.net*, Copyright© 2013.

... de la moralism la etica responsabilității"[364]. Se ajunge atunci la omul de afaceri responsabil care are „un comportament prudent"[365] și este preocupat „de consecințele previzibile ale actelor sale"[366]. *Prudența* evocată e o activitate înțeleaptă și rațională, iar atunci apare „o piesă importantă a *jocului de puzzle* prin care se construiește responsabilitatea: *rațiunea*"[367], iar cel care leagă responsabilitatea de rațiune este Thomas D`Aquino arătând că omul are „liberul arbitru, altfel, sfaturile, îndemnurile, preceptele, apărările, recompensele și pedepsele ar fi în zadar"[368]

Bibliografie

Ballet Jerome; Francoise de Bry in *L'entreprise et l'ethique*, Editions du Seuil, Paris, 2001.

Borțun, Dumitru, „Responsabilitatea socială a corporațiilor", în *Responsabilitate socială corporatistă*, 2 iunie 2007.

D` Aquino, Thomas, *Summa Theologica*, vol. I, traducere de Alexander Baumgarten (coordonator), Cristian Bejan, Andrei Bereschi, Gabriel Chindea, Marcela Ciortea, Emanuel Grosu, Laura Maftei, Mihai Maga, Adrian Muraru, Laura-Maria Popoviciu, Vasile Rus, Delia Savinescu, Wilhelm Tauwinkl, prefață de Adriano Oliva, lămuriri preliminare de Alexander Baumgarten, Editura Polirom, Iași, 2009.

Etica responsabilitatii în afaceri, în *acuz.net*, Copyright© 2013.

Grosu, Ștefan, Despre responsabilitatea morală în afaceri", în *Daily Business*, 5 aprilie 2013.

---

[364] *Ibidem*.

[365] Vasile Morar, *op. cit.*, p. 128.

[366] *Ibidem*.

[367] Jerome Ballet și Francoise de Bry in *L'entreprise et l'ethique*, Editions du Seuil, Paris, 2001, p. 198.

[368] *Summa Theologica, I, q.23, a.5.*

Lipovetsky, Gilles, *Amurgul datoriei*, traducere și prefață de Victor Dinu Vlădescu, Editura Babel, București, 1996.
Maxim, Sorin Tudor, *Etica în afaceri*, curs, Universitatea Ștefan Cel Mare Suceava, Suceava, 2013, *manuscris*.
Morar, Vasile, *Etica și afacerile. Morală elementară și responsabilitate socială*, Editura Universității București, București.

II.7 Ipostaze etice la nivelul organizației de afaceri

Narcisa Loredana Posteucă și Marius Costel Eși

1. Introducere

Date fiind transformările sociale apărute în ultimii ani, pe fondul acutizării conflictelor dintre autoritate, influență și putere, ipostazele etice la nivelul organizației de afaceri reflectă o serie de aspecte ce exprimă condiționări structural-funcționale la nivelul organizației de afaceri. Astfel, privită ca entitate în care se regăsesc „reguli, norme și valori"[369], organizația devine o structură funcțională ce dispune de autonomie decizională și finalitate economică. În aceste condiții, relația *etic-nonetic și/sau moral-(i)(a)moral* reprezintă în lumea organizațiilor de afaceri mai mult decât o abordare de natură axiologică. Această imagine presupune luarea în considerare a unor trăsături definitorii legate de *componenta umană* (actorii socio-economici), *componenta materială* (tehnologiile care permit satisfacerea nevoilor actorilor socio-economici) și *componenta pragmatică* (nevoile clienților)[370]. Cu toate acestea, sintagmele utilizate cu privire

---

[369] Cristian Valentin Hapenciuc, *Economia întreprinderii*, Universitatea Ștefan cel Mare, Suceava, 2008, p. 13.

[370] În acest context, se poate analiza ideea de misiune a unei organizații de afaceri prin raportare la rmătoare elemente: grupul de clienți, nevoile clienților și tehnologiile (a se consulta Abell F. Derek, *Defining the Business: The Starting Point of Strategic Planning*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NY, 1980).

la ceea ce reprezintă o *organizație* sunt multiple și diferă în funcție de *scopul lucrativ asumat*. Mai mult, apariția și dezvoltarea noilor paradigme determină în plan social o reevaluare a ceea ce înseamnă abordarea etică în mediul antreprenorial[371]. În aceste condiții, se ține cont de *relația etică-moralitate*, relație care, sub aspect filosofic, presupune anumite distincții[372]. Referitor la această problematică, Peter Drucker precizează că o organizație se definește prin raportare la natura unei singure sarcini asupra căreia trebuie să se concentreze[373], fiind alcătuită dintr-un grup de specialiști și fiind distinctă de „*agregările* sociale tradiționale (societate, comunitate, familie)"[374], organizația își dovedește eficiența pentru că este întotdeauna specializată. Așadar, funcția principală a acesteia este aceea de a asigura productivitate și eficiență concretizată prin specializare. Astfel, ideea unei societăți bazată pe cunoștințe specializate se corelează cu ideea societății organizaționale, în măsura în care actorii socio-economici își asumă responsabilitatea propriilor decizii[375]. În aceste condiții, misiunea organizației trebuie să

---

[371] În acest context, se impune ca punct de plecare ideea conform căreia „etica nu există și nu are sens decât prin raportul pe care eu îl întrețin cu altul, altul desemnând imediat persoana în singularitatea sa individuală, însă și totdeauna pluralul persoanelor și raporturilor" (a se vedea René Simon, *Ethique de la résponsabilité*, Cerf, Paris, 1993, p.156.).

[372] Se spune despre o persoană că acționează etic atunci când are un comportament moral, și, invers, că se manifestă imoral când se situează în dimensiunea unui comportament non-etic (arată Dan Crăciun; Vasile Morar; Vasile Macoviciuc, *Etica afacerilor*, Editura Paideea, București, 2005, p. 7).

[373] Peter Drucker *Societatea postcapitalistă*, Editura Image, București, 1999, p

[374] *Ibidem*.

[375] *Ibidem*, p. 173.

fie foarte clar precizată, iar obiectivele corelate cu ea să fie *cuantificabile* (*măsurabile*). Totodată, orice organizaţie, având propria sa autonomie, trebuie să aibă *capacitatea de* (*auto*)*evaluare*, aceasta raportându-se, de asemenea, la obiectivele asumate. Asemenea obiective sunt formulate de în concordanţă cu valorile organizaţiei de afaceri. Or, valorile nu reprezintă decât *imaginea în oglindă* (etică/morală) pe care respectiva organizaţie şi-o asumă prin intermediul misiunii şi a viziunii.

2. Etica implementării strategiilor manageriale la nivelul organizaţiilor de afaceri

Indiferent de *nuanţele* surprinse în literatura de specialitate cu privire la organizaţia de afaceri (*firmă*, *întreprindere*, *societate*, *companie*, *corporaţie*, *holding*), este necesar a preciza că misiunea asumată la nivel economic, depinde de politica precum şi de comportamentul asociat competenţelor manageriale/ antreprenoriale. De altfel, definirea şi enunţarea publică a misiunii organizaţiilor de afaceri se dovedeşte a fi utilă în procesul ulterior de luare a deciziilor în măsura în care pe coordonatele acestei analize se află *valorile* specifice acesteia.Transpunerea în practică a conceptelor amintite formalizează, atunci reţele de valori conexe. Însă *breşa* în configuraţia etică a comportamentului organizaţional derivă tocmai din *natura factică a solicitărilor normative*. Prin urmare, înţelegerea tipologiei şi constituirea unor strategii manageriale bine întemeiate menită să vină în sprijinul specializării şi productivităţii, reprezintă puncte de plecare în definirea şi enunţarea strategiilor manageriale în cadrul unei organizaţii. În acest context, diversitatea de sintagme utilizate la nivel rganizaţional, reflectă nevoi şi valori acceptate la nivel cultural, îndeplinind, în acelaşi timp, scopuri sociale.[376].

---

[376] Eugen Burduş, *Fundamentele managementului organizaţiei*, Editura Economică, Bucureşti, 2007, p. 81.

Toate acestea nu arată decât *caracterul dinamic* şi *complex* al organizaţiei de afaceri.

La nivelul unei organizaţii sunt de evidenţiat *componentele funcţionale ale misiunii declarate* (*umană, materială, pragmatică*) şi activităţi economice derulate în baza *relaţiei eforturi - costuri* şi, care, au în *centru* o serie de *trebuinţe*. În acest mod, înfiinţarea organizaţiilor se materializează cu scopul de a produce în mod eficient o valoare adăugată, prin intermediul căreia sunt satisfăcute *anumite nevoi/trebuinţe*[377]. Astfel de *nevoi* (*trebuinţe*) se cer a fi satisfăcute, pe de o parte, în baza raportului *cerere-ofertă*, iar pe de altă parte, prin raportare la un întreg sistem de valori specifice unei anumite culturi organizaţionale. Mai mult, această stare de fapt comportă *asumarea* unor strategii de acţiune la nivel organizaţional, bazate strict pe cerinţe şi nevoi regăsite la nivel social. O astfel de imagine nu face decât să surprindă ideea existenţei unei *entităţi lucrative*, construită pe criterii de profit şi de eficienţă şi în care sunt implicate *componenta umană* şi *componenta materială*. Prin urmare, existenţa unor *decizii manageriale*, prin intermediul căreia o asemenea structură este direcţionată spre *funcţionalitate pragmatică*, *întăreşte* ideea de organizaţie de afaceri. Asociată în mod direct cu valorile subordonate, misiunea organizaţiilor de afaceri evidenţiază condiţionarea existentă între aceasta şi comportamentul organizaţional. Altfel spus, condiţionarea reflectă *de facto* modul de implementare a managementului, pornindu-se de la misiune, fixându-se apoi o serie de obiective prin intermediul cărora se stabilesc *strategiile de acţiune*. Această *structură serială* este dezvoltată în virtutea unui indice de referinţă racordat la *natura finalităţilor*. În mod ideal, strategiile includ aspectele etice *tangenţiale* obiectivelor

[377] Marian Preda, *Comportament organizaţional*, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 21.

formulate. Problematica adusă în discuţie permite luarea în considerare a unui *pragmatism social* şi *etic*, în funcţie de care valorificarea optimă a strategiilor asumate devine posibilă la nivelul *paradigmei economice*. În acest sens, din perspectivă conceptuală, există structuri comportamentale menite să ofere legitimitate activităţilor derulate la nivelul organizaţiilor de afaceri şi se are în vedere îndeosebi ceea ce în literatura de specialitate este cunoscut sub numele de *„misiunea morală a businessului"*[378] ce contribuie - prin intermediul imaginaţiei şi a liberei iniţiative – la producerea de *bunuri*, *servicii* şi *oportunităţi*.

În *câmpul* strategiilor organizaţionale, trebuie delimitat conceptul *valorii de funcţie* de atributele *valorii de promovare* (*paradoxul* constă în *potenţiale tensiuni* generate de *extrapolarea valorilor de susţinere* şi a *valorilor de susţinut*). Formularea şi asimilarea sistemului de conduită etică *stipulează* dimensiuni normative în conţinutul tabloului de funcţii, roluri şi atribuţii operaţionale ale actorilor implicaţi în sistemul organizaţional. *Permeabilitatea* acestei structuri etice generează *disjuncţii morale* semnificative, prin însuşi *mixul cultural-valoric* din comportamentul organizaţional de fiecare individualitate participantă. Totodată, trăsăturile generale evidente la nivelul organizaţiei de afaceri presupun şi asumarea unui *reper valoric* în funcţie prin care, pe de o parte, se realizează atât corespondenţa socială între performanţă şi competiţie, iar pe de altă parte, se urmăreşte înţelegerea consecinţelor pe care le implică adoptarea şi implementarea unei anumite *filosofii organizaţionale*[379]. O astfel de *filosofie*

---

[378] Gh. Gh., Ionescu, „Misiunea şi responsabilitatea socială a organizaţiei de afaceri", în *managementmarketing.ro*, 28.05.2013 16:56:01.

[379] M. Franco-Santosm, M. Lucianetti, M. Bourne, "Contemporary performance measurement systems: A review of their consequences

organizațională are ca *debut* ideea de responsabilitate, conform căreia comportamentul actorilor socio-economici trebuie să presupună „o etică întemeiată pe *Principiul Toleranței*"[380].

Funcționalitatea în *parametri dezirabili* este asigurată, la nivel global sau individual, de cultul responsabilizării. În acest sens, se poate vorbi de o *mutație* a ipostazelor etice prin reconfigurarea valorii în datorie. Mai mult, trăsăturile socio-culturale evidențiază corelația dintre cultura organizațională și comportamentul organizațional. Astfel, relația dintre cultură și valorile regăsite la nivelul unei organizații relevă o imagine pragmatică a implementării strategiilor manageriale[381]. Astfel, o analiză a valorilor umane tinde spre o formă specifică de pragmatism social, prin care „dezvoltările teoretice și/sau aplicațiile potențiale ale eticii în lumea afacerilor gravitează în jurul conceptului de *conștiință morală*"[382]. Prin urmare, dimensiunea generală a activității de formare/dezvoltare permite o abordare prin care expectanțele sociale sunt raportate la ideea de funcționalitate a educației antreprenorial.

3. Perspectiva etică asupra culturii organizaționale

G. Johnson și K. Scholes[383] oferă o clasificare utilă diferitelor elemente de etică în afaceri, pe trei niveluri de intersecție valorică. Astfel, la *nivel macro*, perspectiva etică include rolul

---

and a framework for research", în *Management Accounting Research*, Volume 23, Issue 2, June, 2012, pp. 79 - 119.

[380] Sorin Tudor Maxim, *Toleranță. Dreptul la diferență*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2004, p. 66.

[381] Edgar H. Schein, *Organizational Culture and Leadership*, 3rd edition, Jossey-Bass Business & Management Series, San Francisco, 2004, p. 7.

[382] Sorin Tudor Maxim, *Conștiința morală*, Editura Junimea, Iași, 1999, p. 174.

[383] Gerry Johnson, Kevan Scholes, *Exploring Corporate Strategy* (6th Edition), Pearson Education, Prentice Hall, 2008.

organizației de afaceri în organizarea națională precum și internațională a societății, virtuțile relative ale diferitelor sisteme politice/sociale, cum ar fi libertatea întreprinzătorului, economiile planificate, centralizarea economică, dar și relațiile internaționale politico-economice (reglementări privind exportul/importul de resurse, condiții de operare a forței de muncă). La nivel de corporație, conceptele etice de operare includ responsabilitatea socială, în timp ce, pe plan individual, conținutul valoric derivă din comportamentul intraorganizațional. Acceptarea unei culturi organizaționale relevă dimensiunea unui proces metodologic în funcție de operaționalizarea unor principii antreprenoriale. Astfel, organizarea secvențială a realității sociale presupune luarea în considerare a dimensiunilor valoric-educaționale, conform căreia, salariații organizației provin din dimensiuni culturale diferite[384]. În acest mod, apar orizonturi de cunoaștere care generează forme specifice de comportament economic. În acest mod, se urmărește în mod necesar trasarea unei *mediane* a valorilor unității economice aferente standardelor cognitive, volitive și normative globale. De aici extrag o serie de *indici exponențiali* meniți să traseze *vectorii de afirmare* a misiunii unei organizații de afaceri. În acest sens, se aduce în discuție ideea lui Gary S. Becker despre abordarea economică a comportamentului uman prin care se evidențiază principalele atribute ale modului de gândire economic.[385] Pornind de la ideea conform căreia, modul de abordare economic este puternic datorită faptului că poate integra o gamă largă a comportamentului uman, acesta subliniază că un astfel de

[384] D. A. Buchanan, A. A. Huczynski, *Organizational Behavior: An Introductory Text*, Financial Times Prentice Hall, Harlow, 2004, p. 624.
[385] S. G. Becker, *Comportamentul uman o abordare economică*, Bic-All Publishing House Editura Bic-All, București, pp. 3 – 15.

comportament poate fi văzut ca o serie de participanţi a căror utilitate devine maximă. Această stare de fapt devine posibilă prin *maximizarea utilităţii* coroborată cu *acumularea de preferinţe optime* în ceea ce priveşte *cantitatea de informaţii afată pe piaţă.*[386] De altfel, atunci când se vorbeşte despre comportamentul economic la nivelul organizaţiei de afaceri, în mod implicit, trebuie să adusă în discuţie ideea de responsabilitate managerială. Astfel, a propune un cod etic la nivel de organizaţiei de afaceri înseamnă în mod necesar şi implementarea responsabilităţii? *Conflictul resurselor* arată *tensiunile actului decizional*, managementul organizaţional *simulând* prin utilitate caracterul funcţional al societăţii. Aceasta constituie, de altfel, *sursa cazuistică* a eşecului din etica aplicată: acţiunea fiind orientată spre dezvoltare în detrimentul coeziunii creează *germenii fragmentării etosului*.
Fără apelul la o dimensiune morală, problemele de natură managerială din cadrul organizaţiei de afaceri nu îşi găsesc pe deplin validitatea antreprenorială! Altfel spus, raportarea activităţilor antreprenoriale *se materializează* la coordonate morale. Astfel, adoptarea unor conduite morale la nivelul organizaţiei de afaceri presupune producerea de reguli practice cu scopul de a reconcilia eficienţa cu un sistem specific de valori[387]. Un asemenea sistem specific de valori este dat la nivelul organizaţiei în afaceri de codurile etice. Implementarea acestora în interiorul organizaţiei este însă una problematică deşi asemenea coduri nu se urmăresc decât atingerea scopurilor antreprenoriale prin mijloace considerate a fi conforme cu moralitatea.[388] De altfel, a vorbi despre o

---

[386] *Ibidem*.
[387] J. J. Wunenburger, *Questions d' éthique*, P.U.F., Paris, 1993, p. 315.
[388] Michael L. Michael, "Business Ethics. The Law of Rules", in *Corporate Social Responsability Initiative*, în *Working Paper*, No.19, March, Cambridge, 2006, pp. 1 - 33.

etică în afaceri înseamnă raportarea la contexte multiple prin care trece o organizație: *contextul educațional*, *contextul social-politic* (*intern/extern*), *modele/cutume*, *coduri de etică*[389] (altfel spus cultura organizațională care a mai fost descrisă în acest volum). Poate, de aceea, în conturarea unui „tipar de personalitate a individului"[390] unii specialiști disting trei stadii de dezvoltare morală a angajatului: *stadiul principal* (când se ține cont de convingeri proprii), *stadiul convențional* (urmărind o ierarhie prestabilită la nivel de grup), *stadiul preconvențional* (ce respectă anumite reguli spre a se evita o pedeapsă)[391]. Chiar dacă sunt vizibile anumite *metamorfoze* ale procesului economic, ideea de *model antreprenorial*, raportată la conceptul de *etică* evidențiază stări de fapt complexe, uneori *paradoxale*. Cu toate acestea, cerințele comportamentale pot fi compensate prin stabilirea anumitor criterii valorice specifice noului tip de gândire economică. De aceea, nevoia de realism presupune ideea conform căreia „*good ethics is good business*"[392]. În aceste condiții, se conchide că valorile promovate în cultura organizaționale țin mai degrabă atât de comportamentul specific uman, cât și de deciziile promovate la nivel relațiilor interpersonale, unde abordarea eticii manageriale presupune să se țină cont de norme etice, motive și scopuri orientare spre respectarea legii

---

[389] Panaite C. Nica (coord.), *Managementul firmei*, Editura Condor, Chișinău, 1994, p. 94.

[390] Aurel Burciu, "Etica în afaceri", în Aurel Burciu (coordonator), *Introducere în management*, Editura Economică, București, 2008, p. 168.

[391] S. Robbins, M. Coulter, *Management*, Pearson Education, New Jersey, 2005, pp. 111 -112.

[392] Elaine Sternberg, "The need for Realism in Business Ethics", în *Reason Papers*, vol. 31, May, 2010, p. 46.

printr-o strategie bine implementată.[393] Beneficiul unei astfel de abordări rezidă în ideea conform căreia, strategiile antreprenoriale asumate de *actorii economici* își dovedesc utilitatea în măsura în care ideea de etică a afacerilor se bucură de o anumită consistență calitativă. Altfel spus, comportamentele individuale și colective de natură economică tind spre modele de interacțiune socială generatoare de valori. În ansamblu, perspectiva educației economice/antreprenoriale competitive ar trebui să ilustreaze o realitate socială în care activitățile fundamentale trimit la responsabilități sociale.

4. Tipuri de comportament (non)etic în afaceri

Încercarea realizări delimitării stricte între diferite tipuri comportamentale caracteristice oamenilor de afaceri e destul de anevoioasă, dat fiind faptul că, în plan social, există o oarecare omogenitate între calitățile profesionale ale întreprinzătorilor, dar și între *țelurile* acestora: *securitate*, *bunăstare*, *recunoaștere socială*, *potențial de influență* și *autoritate*. Cu toate acestea, în urma unor studii sociologice și psihologice realizate asupra întreprinzătorilor, literatura de specialitate surprinde două tipuri de comportament specifice acestora: *rechinii* și *delfinii*, iar această distincție subliniază, mai degrabă, la nivel teoretic existența diferitelor categorii de întreprinzători. *Rechinii* sunt persoane recunoscute prin siguranța de sine de care dau dovadă. Afacerile inițiate de ei vin, dintr-un *impuls interior* menit să justifice *nevoia de siguranță* și de putere la nivel social. În acest sens, *rechinii* sunt preocupați de mărirea bugetului personal precum și de modalități multiple de a face și de a avea cât mai mulți bani și, desigur, putere. Având o atitudine *`lipsită de scrupule'*, ei consideră că sunt cei mai buni în domeniul în care s-au lansat,

[393] Swenee Shah, Mehal Pandya, Chitral Patel, "An Overiewof Business Ethics", în *Indian Business*, Gujarat Techonological University, *f. a.*, p. 9.

iar principiul după care se conduc este *nu-mi pasă de ceea ce se întâmplă după mine* şi de aceea, sunt etichetaţi ca persoane periculoase şi foarte dure în domeniul afacerilor în care se implică. Etica lor comportamentală nu este de fiecare dată una corespunzătoare întrucât dorinţa de a obţine avantaje materiale prin orice mijloace este o prioritate pentru ei. *Delfinii* sunt acele persoane remarcate în domeniul afacerilor, mai degrabă, prin dorinţa de afirmare coroborată cu ideea că orice success poate fi obţinut şi printr-un proces de conciliere între interesele celor implicaţi într-un astfel de demers. Aceste interese relevă o atitudine ce trimite la sinceritate, la respect faţă de sine şi de cei din jur (faţă de instituţiile statului) şi, uneori, chiar la altruism. Mai mult, *delfinii* sunt interesaţi să-şi atingă scopul prin orice mijloace, dar respectând legislaţia în vigoare. Ei vor o viaţă mai bună, dar fără să încalce regulile propriei morale. *Orgoliul* lor trădează oarecum primatul propriei reputaţii în faţa dorinţei de a obţine un anume profit.

Trăsăturile specifice *profilului moral al managerului*[394] nu fac decât să confirme ideea unei corelaţii pragmatice între ideile de moralitate şi de succes în afaceri. Chiar dacă nu se poate construi cu precizie un model al managerului de succes, totuşi se poate vorbi de repere morale în ceea ce priveşte asumarea unor decizii manageriale. Este vorba, aici, despre o formă specifică de raţionalitate, adaptată la situaţii concrete, o raţionalitate percepută în termenii unei rezonabilităţi morale. În acest sens, Paul Kun afirmă că rezonabilitatea reprezintă „acea formă a raţiunii care are o semnificaţie morală, vizând mai puţin raportul agentului cu scopul său, cât raportul cu ceilalţi agenţi”[395]. Este evident faptul că există, în acest

---

[394] Mihaela Miroiu, Gabriela Beblea Nicolae, *Introducere în etica profesională*, Editura Trei, Bucureşti, 2001, p. 93.

[395] Paul Kun, *Raţionalitate şi rezonabilitate*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003, p. 160.

context, un reper important privitor la fundamentarea unor acţiuni şi decizii la nivelul organizaţiei de afaceri. O astfel de asumpţie relevă o imagine în care atitudinea managerilor se află în strânsă corelaţie cu implementarea de coduri etice în cadrul organizaţiei de afaceri[396].

Deficienţe în gestiunea principiilor etice rezultă din lipsa de coerenţă şi sincronizare a cadrului legal cu cel legitim. Mai mult, fenomenul *valorii de etichetă*[397] transferă eticul din calitate managerială în *strategie de marketing*. Se formulează, astfel, *un serial comportamental incoerent* prin raportare la etica socială şi de mediu – reacţie la circuitul de mesaje valorice difuze.

Concluzii

Organizaţia de afaceri poate fi *interiorizată* ca sistem de societate prin *ameliorarea tensiunilor* generate de conflictele etice dintre obiectivele economice şi cele sociale. Profitul nu trebuie să excludă aplicarea normelor şi principiilor morale, ci, prin natura sa, este indicat să fie reprezentat şi printr-un *cumul valoric de proiecţie.* Astfel, eficienţa şi optimizarea comportamentului organizaţional se face prin sincronizarea codului deontologic al managerului cu reglementările etice ale firmei/ instituţiei - un proces coerent de iniţiere şi conturare a valorilor. Se conturează, atunci ideea managementului valoric, sintetizând într-o *formulă sustenabilă* cultura valorică globală şi o mai bună înţelegere a scopurilor organizaţiei, transparenţa internă şi externă a corporaţiei, suportul în gestionarea pieţelor globalizate şi neregulate, facilitarea comunicării cu

---

[396] Helmut Becker, David J. Fritzsche, "Business Ethics: A Cross – cultural Comparison of Manager's Attitudes", în *Journal of Business Ethics*, 6, 1987, pp. 289 - 295.

[397] O organizaţie promovează, în campanii publicitare, o serie de valori de produs (diversitatea, calitatea, integritatea), ecologice şi sociale dintr-o raţiune a marketingului şi nu prin asimilarea efectivă a principiilor aferente.

investitorii, analiştii şi acţionarii, stabilirea de jaloane clare în politica de compensare şi beneficii, gestionarea mai bună a situaţiilor complexe şi cu risc ridicat, efectuarea de produse şi servicii mai bune pentru clienţi. Prin urmare, în cazul dezvoltarii comportamentelor individuale şi colective la nivelul organizaţiei de afaceri, este nevoie atât de sensibilitate socială, cât şi de responsabilitate etică a conştiinţei umane.

Bibliografie

Becker S. G., *Comportamentul uman o abordare economică*, Bic-All Publishing House Editura Bic-All, Bucureşti, 1998.

Becker, Helmut; Fritzsche, David J., "Business Ethics: A Cross - cultural Comparison of Manager's Attitudes", în *Journal of Business Ethics*, 6, 1987.

Buchanan D. A.; A.A., Huczynski, *Organizational Behavior: An Introductory Text*, Financial Times Prentice Hall, Harlow, 2001.

Burciu, Aurel, „Etica în afaceri", în Aurel Burciu (coordonator), *Introducere în management*, Editura Economică, Bucureşti, 2008.

Burduş, Eugen, *Fundamentele managementului organizaţiei*, Editura Economică, Bucureşti, 2007.

Crăciun, Dan; Morar, Vasile; Macoviciuc, Vasile, *Etica afacerilor*, Editura Paideia, Bucureşti, 2005.

Derek, Abell F., *Defining the Business: The Starting Point of Strategic Planning*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NY, 1980.

Drucker, Peter, *Post-Capitalist Society*, Harper & Collins Publishers, Inc., New York, 1993, traducere *Societatea postcapitalistă*, Editura Image, Bucureşti, 1999.

Franco-Santos M., Lucianetti M., Bourne M., "Contemporary performance measurement systems: A review of their consequences and a framework for research", în *Management Accounting Research*, Volume 23, Issue 2, June, 2012.

Hapenciuc, Cristian Valentin *Economia întreprinderii*, Universitatea Ştefan cel Mare, Suceava, 2008.
Gerry Johnson; Kevan Scholes, *Exploring Corporate Strategy* (6th Edition), Pearson Education, Prentice Hall, 2008.
Ionescu, Gh. Gh., „Misiunea şi responsabilitatea socială a organizaţiei de afaceri", în *managementmarketing.ro*.
Kun, Paul, *Raţionalitate şi rezonabilitate*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003.
Maxim, Sorin, Tudor, *Conştiinţa morală*, Editura Junimea, Iaşi, 1999.
Maxim, Sorin, Tudor, *Toleranţă. Dreptul la diferenţă*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2004.
Michael L. Michael, "Business Ethics. The Law of Rules", în *Corporate Social Responsability Initiative*, Working Paper No.19, March, Cambridge, 2006.
Miroiu, Mihaela; Nicolae Beblea, Gabriela, *Introducere în etica profesională*, Editura Trei, Bucureşti, 2001.
Nica, Panaite C. (coord.), *Managementul firmei*, Editura Condor, Chişinău, 1994.
Preda, Marian, *Comportament organizaţional*, Editura Polirom, Iaşi, 2006.
Robbins, S.; Coulter, M. *Management*, 8th edition, Pearson Education, New Jersey, 2005.
Schein, H. Edgar, *Organizational Culture and Leadership*, 3rd edition, Jossey-Bass Business & Management Series, San Francisco, 2004.
Shah, Swenee; Pandya, Mehal; Patel, Chitral "An Overiewof Business Ethics", în *Indian Business*, Gujarat Techonological University, f. a.
Simon, René, *Ethique de la résponsabilité*, Cerf, Paris, 1993.
Sternberg, Elaine, "The need for Realism in Business Ethics", în *Reason Papers*, Vol.31, May, 2010
Wunenburger J. J, *Questions d' éthique*, P.U.F., Paris,1993.

V Bioetică

V.1 Aspecte etice antropocentrice şi anti-antropocentrice

Ana Moisoiu Atodiresei

Aşa cum s-a precizat în acest volum etica aplicată a apărut în anii "60 în contextul mişcărilor contra mişcărilor de discriminare rasială, iar apoi în cadrul acestui domeniu în anii "70 se concretizează bioetica impusă de dezvoltările din domeniul medical.[398] În acest context „valorile sociale, personale şi profesionale au devenit în timp subiecte de discuţie din ce în ce mai stridente în rândurile teoreticienilor şi practicienilor diverselor şcoli sociale, filozofice, psiho-sociale"[399]. Se impune, astfel, concretizarea *câmpului bioeticii* preocupată „nu doar de prescrierea regulilor deontologice după care trebuie judecate problemele ridicate mai sus, ci bazându-se pe principiile puse la dispoziţie de alte discipline, de tradiţia culturală şi de contextul socio-cultural, ea a devenit o disciplina normativă, în sensul că se pronunţă asupra calităţii obiectivelor ei, a eficienţei şi perspectivelor lor pentru

---

[398] A se vedea I.1 Adriana Mihaela Macsut, *Etica în cheie accesibilă.* O explicaţie complexă este realizată în „Bioetica pe înţelesul tuturor", în *provitabucuresti.ro*, 30.05.2013 11:12:33.
„Etica = ramură a filosofiei care se ocupă cu studiul sistematic al moralei, adică al principiilor de comportament - bun/rău, corect/incorect etc.
Bioetica = `morala vieţii` (de la *bios*, viaţă şi *ethos*, etică)
Bioetica (în sens larg) = Câmp de studiu ştiinţific sistematic, pluralistic şi interdisciplinar care abordează teoretic şi practic problemele morale generate de medicină şi ştiinţele vieţii în raport cu omul şi relaţiile omului cu biosfera.
Bioetica (etica biomedicală) = Studiul valorilor etice şi morale din perspectiva progreselor medicinii şi analiza controverselor etice ce apar în practica medicală modernă."

[399] Angela Potâng, Ion Ghincolov, „Psihologia socială şi organizaţională", în *Psihologia 3/2010*.

viață și promovarea acesteia"[400]. Apare un *câmp complex* și *transdisciplinar* de studiu care se preocupă „de o serie de elemente și de principii din biologie și medicină, din deontologia medicală, dar și din alte discipline și domenii de activitate (cum ar fi: filosofia, sociologia, psihologia, dreptul) și pe baza lor, clarifică deciziile și alegerile posibile din punct de vedere tehnic, în biologie, genetică și medicină"[401]. Se impune atunci *umanizarea medicinei* ce are drept consecințe „introducerea studiiulor umaniste, mai ales a psihologiei în planurile de studii ale *Facultăților de medicină*"[402]. În aceste condiții, apare o relație complexă între etică, bioetică și psihologie. Totuși majoritatea psihologilor nu s-au arătat aproape deloc preocupați de probleme etice, iar anii "60 pentru psihologi existau foarte puține reglementări de natură etică. Actualmente există coduri de conduită etică prin care se reglementează meseria de psiholog.[403] Aceste coduri etice:

• oferă o „viziune unitară asupra serviciilor și asupra standardelor de calitate"[404];

• reglementează conduitele „psihologilor în acord cu drepturile clientului"[405];

• eficientizează serviciile „prin adecvarea raportării la client"[406].

---

[400] *Bioetica pe înțelesul... , op. cit.*

[401] *Ibidem.*

[402] Ellio Segreccia, Victor Tambone, *Manual de bioetică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 2001, p. 76.

[403] A se vedea Leria Ileana Boroș, *III.3 Orientarea principiistă a codului deontologic al psihologilor din România.*

[404] Ovidiu Al. Pop, „Etică în psihoterapie și consiliere", în *sites.google.com/site/ovidiual/*, 30.05.2013 12:26:12.

[405] *Ibidem.*

[406] *Ibidem.*

În acest sens, *Asociația Psihologilor Americani* a publicat manuale cu privire la aspectele etice pentru cercetările cu subiecți umani dar și un cod de conduită pentru psihologi cu scopul de a conserva cele mai înalte standarde etice, atât în cercetare cât și în practica psihologică. Important este caracterul confidențial al informației obținute aflat în strânsă legătură cu nevoia subiecților de a-și proteja intimitatea.

> „Momentul în care Asociația Psihologilor Americani a început construcția codului său etic a fost unul de … expansiune a profesiei de psiholog în SUA. Setul de reguli…. a început să fie elaborat în 1966,… iar metoda aleasă pentru această întreprindere a fost una empirică, nu deductiv-teoretică. Asociația a înființat… un *Comitet Cook*, care a consultat un esantion de 18 mii de psihologi cu privire la pozițiile lor personale față de dimensiunea etică a studiilor de psihologie, solicitându-le și exemple de practici … suspecte din punct de vedere etic".[407]

Există și precupări, în acest sens, în România: pe site-ul *Colegiului Psihologilor din România* este o rubrica dedicată activătății *Comisiei de Deontologie și Disciplină* care administrează *Codul deontologic al profesiei de psiholog cu drept de liberă practică* și *Codul de procedură disciplinară*[408] Se precizează că psihologii: psihologii vor sesiza *Colegiului Psihologilor* cazurile de abatere de la normele de etică și

---

[407] Andrei Holman, „Controverse etice privind practica mințirii participanților în studiile psihologice", în *Revista Română de Bioetică*, Vol. 11, Nr. 1, Ianuarie - Martie 2013.

[408] „Colegiul Psihologilor din România", în *www.copsi.ro/*, *20.05.2013 23:02:24*. A se vedea III.3 Leria Ilena Boroș, *Orientarea principiistă a codului deontologic al psihologilor din România*.

deontologie profesională dacă rezolvarea corectă, pe căi amiabile a situaţiei, nu a fost posibilă"[409]. Nu se precizează însă cine a elaborat codul şi nici ce expertiză etică au acei care l-au întocmit.[410]

O altă problemă este legată de aspectul contextului instituţional al cercetarii în sensul că există instituţii care nu sunt supuse unui control etic şi de aici apărea disfuncţii ca rezultat al *impunerii puterii instituţiei* respective precum şi a lipsei de putere a persoanelor cercetate. Totuşi se impune o reglementare etică aici: „specificul cercetării psihologice în această privinţă este… că… permite trecerea argumentelor etice invocate în disputele pe tema unor astfel de abateri prin filtrul testării empirice"[411]. Probleme etice pot apărea în orice domeniu al consilierii psihologic, iar psihologii se confrunta mereu cu dileme etice: „încadrarea în normele de etică a cercetării revine, de fiecare dată, cercetătorului în psihologie, care trebuie să estimeze beneficiile şi costurile pe care le-ar aduce practica *minţirii* participanţilor în studiul său"[412]. Trebuie să se ţină cont că scopul studiilor psihologice este „să cerceteze misterul psihicului uman şi al `corpului trăit`, fie prin studiul comportamentului, fie prin analiza inconştientului şi ale presiunilor sociale"[413]. Se oferă, în acest mod, „*chei* de interpretare a realităţii omului în subiectivitatea şi patologia sa"[414]. Astfel, conturează o etică antropocentrică prin care

---

[409] Andrei Holman, *op. cit.*

[410] A se consulta Leria Ilena Boroş, *Orientarea principiistă a codului deontologic al psihologilor din România.*

[411] Andrei Holman, *loc. cit.*

[412] *Ibidem.* A se consulta şi Aurel Stan, *Testul psihologic evoluţie, construcţie, aplicaţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2002, p. 337 şi Constantin Bere, *Introducere în psihologia experimentală*, curs, Universitatea Petre Andrei, Iaşi, 2006, *manuscris*, p. 47.

[413] Ellio Sgreccia, Victor Tambone, *op. cit.*, p. 79.

[414] *Ibidem.*

omul este situat în *centrul Universului*: el devine singura ființă *capabilă* să descifreze „*inteligibilitatea Universului*"[415]. În acest cadru este evident că omul „capătă o poziție particulară, întrucât are un rol de *centralitate* și de *preminență* față de celelalte componente ale lumii naturale animate și neanimate"[416]. Dar studiile de etică aplicată au evidențiat că o problemă stringentă este poluarea mediului înconjurător, și în aceste condiții psihologia trebuie să fie preocupată și de ecologie, iar atunci se impune etica anti-antropocetrică, o teorie „care pleacă de la negarea centralității omului propunând... o regândire generală a eticii, care n-ar trebui abordată numai privitor la ființa umană"[417]. Sunt în abordarea anti-antropocentristă și soluția este „un antropomorfism moderat care oferă omului `rolul de paznic`, având o mare răspundere"[418].

În esență „omul înseamnă nu numai latura biologică, ci și pe cea psihică, în stransă unitate"[419]. *Câmpul psihologic uman* implică o etică antropocentrică dar și una antropocentrică și există exagerări în ambele abordări! Problema care se pune este însă *viitorul omenirii* într-o societatea din ce în ce mai tehnologizată[420], iar aici *conștiința morală* are un rol esențial întrucât înseamnă asumarea sarcinii „progresului social și moral fără a nu face rău celuilalt"[421]. Se impune atunci responsabilitatea ce constituie dimensiunea complexă „a modului de a se manifesta a ființei umane"[422] și o „condiție a

---

[415] *Ibidem*, p. 74.
[416] *Ibidem*.
[417] *Ibidem*.
[418] *Ibidem*, p. 75.
[419] Sorin Tudor Maxim, *Peripathetice*, Editura Pim, Iași, 2010, p. 117.
[420] A se vedea *VI.5 Ștefan Grosu, Singularitatea încotro?*
[421] Sorin Tudor Maxim, *loc. cit.*, p. 181.
[422] *Ibidem*, p. 160.

umanităţii noastre"[423]. Prin urmare *câmpul psihologic* se circumscrie într-o *etică prospectivă* referitoare „la o nouă dimensiune a discursului teoretic"[424] care nu se mulţumeşte „doar cu reflexia asupra personalităţii... ci... se apleacă şi asupra înţelegerii şi descrierii unei lumi care nu este încă, dar ar putea fi"[425].

Bibliografie

Bere, Constantin, *Introducere în psihologia experimentală*, curs, Universitatea Petre Andrei, Iaşi, 2006, *manuscris*.

„Bioetica pe înţelesul tuturor", în *provitabucuresti.ro*.

„Colegiul Psihologilor din România", în *www.copsi.ro/*.

Holman, Andrei, „Controverse etice privind practica minţirii participanţilor în studiile psihologice", în *Revista Română de Bioetică*, Vol. 11, Nr. 1, Ianuarie - Martie 2013.

Maxim, Sorin, Tudor, *Peripathetice*, Editura Pim, Iaşi, 2010.

Pop, Ovidiu Al., „Etică în psihoterapie şi consiliere", în *sites.google.com/site/ovidiual/*.

Potâng, Angela; Ion Ghincolov, „Psihologia socială şi organizaţională", în *Psihologia 3/2010*.

Sgreccia, Ellio; Victor, Tambone, *Manual de bioetică*, traducere de Gilda Levescu, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2001.

Stan, Aurel, *Testul psihologic evoluţie, construcţie, aplicaţii*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

V.2 Aspecte epistemologice în bioetică

Adriana Mihaela Macsut

Din punctul de vedere al studiului, ştiinţa şi implicit cercetarea în orice domeniu au la bază partea experimentală.

---

[423] *Ibidem*, p. 172.
[424] *Ibidem*.
[425] *Ibidem*, p. 28.

Însă acest domeniu experimental se află în *zona crepusculară* a dilemelor etice între emiprism și non-empirism. Locul activ este ocupat aici de om implicat în acest experiment din punct de vedere subiectiv și din punct de vedere obiectiv. Totuși în perioada contemporană ingineria genetică[426] se impune tot mai mult în peisajul vieții cotidiene, și se pune atunci acut o problemă morală: care este *limita* până la care se poate merge cu cercetarea. Pe de altă parte însă este normal ca știința să manifeste tendințe progresiste, „să vină mereu cu clarificări la diferitele probleme care au preocupat și preocupă mintea omenească"[427]. Se poate face aici un *exercițiu de imaginație* prin care un inginer genetician dezvoltă o civilizație mondială locuită de *oameni perfecți*.

> „Să ne închipuim o lume în care nu există niciun fel de religie - niciun atentator sinucigaș, niciun 11 septembrie, niciun atentat la stația de metrou de la Londra, nicio cruciadă, nicio persecuție, nicio vrăjitoare, nicio împărțire a subcontinentului indian, niciun război între israelieni și palestinieni, nicio baie de sânge printre sârbi, croați și musulmani, nicio persecuție a evreilor, ca ucigași ai lui Cristos, nicio moarte de onoare, nici oameni creduli care să scoată bani la tot pasul. Să ne închipuim că nicio distrugere a statelor vechi nu a fost făcută cu sălbăticie de..

[426] Într-un elan adolescentin am elaborat în anul 1983 o compunere în limba franceză în care scris că visul meu este să devin inginer genetician. Nu am ales această profesie, ci filosofia întrucât în clasa a XII-a am căzut *victima fascinației* față de filosofia platoniciană. Astăzi ingineria genetică nu este doar un vis ci o profesie *palpabilă*.

[427] Vladimir Petercă, *Calea spre oameni*, Editura Sapienția, Iași, 2011, p. 782.

talibani, nicio decapitare de.. eretici, nicio încăierare de . eretici, nicio încăierare printre criminali… "[428]

La prima vedere pare o lume paradisiacă, dar la a doua vedere se observă că biologul Richard Dawkins, cel care a făcut acest *exercițiu de imaginație*, pornește de la o premisă greșită inventând fără dovezi științifice o *„genă egoistă"*[429] și considerând oamenii a fi *„mașini de supraviețuit*, roboți orbește programați pentru a conserva molecule egoiste sub formă de gene"[430]. Biologul face o analogie între aceste *gene egoiste* și *„mem-ele culturale"*[431] care sunt „melodii, gânduri și chiar credințe religioase"[432] considein oamenii „construiți ca mașini genetice și cultivați ca *mașini mimetice*"[433]. Alternativa ar putea fi un alt *exercițiu de imaginație* în care

---

[428] Richard Dawkins, *Himera credinței în Dumnezeu*, Editura Curtea Veche, București, 2007, p. 12.

[429] *Idem*, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, 2006, p. 9. De precizat că Richard Dawins este unul din membri importanți ai centrului atesist de la Minneapolis, cunoscut pentru spritul să anticreștin și pentru militantismul ateist. Autorul crede că aceste *gene egoiste* ar fi fost transmise de replicator aflat în *supa primordială*.

[430] *Ibidem*.

„Tipurile de *mașini de supraviețuire* sunt foarte diferite atât în exterior, cât și în organele lor interne. O caracatiță nu are nimic comun cu un șoricel, ambele viețăți fiind cu totul deosebite de un stejar. Și totuși, în chimia lor fundamentală sunt destul de uniforme și, în special, replicatorii pe care îi poartă – genele – sunt în esență de același tip de molecule în noi toți, de la bacterii la elefanți. Noi toți suntem mașini de supraviețuire ale aceluiași tip de *replicator* – moleculele numite ADN – dar există multe feluri de a-ți câștiga traiul pe lume, iar *replicatorii* au construit o mare diversitate de mașini pe care să le exploateze întru supraviețuirea lor."

[431] *Ibidem*.

[432] *Ibidem*.

[433] *Ibidem*.

omul nu este o *„maşină de supravieţuit”*[434], ci *o culme a evoluţiei.* Acest exerciţiu este realizat de doctorul neurolog şi neuropsihiatru Constantin Dumitru Dulcan care arată că există o inteligentă a materiei: lumea este creată de un *arhitect inteligent*, iar oamenii sunt o *încununare* a actului creator.

> „Suntem aici, în acest colţ de Univers, expresia ultimă a evoluţiei. Mâna unui *arhitect inteligent* şi nevăzut ne-a desprins din lut şi ne-a construit după un plan din care transpare unicitatea sursei… . Tot ceea ce s-a întâmplat, pentru noi s-a întâmplat. Suntem rezultatul tuturor evenimentelor fericite şi triste care ne-au precedat şi cauza celor ce ne vor urma. Noi suntem cei ce lăsăm în urmă splendorile spiritului şi ruinele nimicniciei, pentru că omul este singura fiinţă de pe Terra căreia i s-a dat să se implice în demersul naturii prin extensia inteligenţei sale. Aceasta este responsabilitatea sa de a fi.”[435]

De precizat că acestea au fost *experimente imaginare*, dar se poate afirma referitor la primul că există „tendinţa de dominare… şi poate contribui la pervertirea finalităţilor, metodelor şi a mijloacelor”[436]şi că porneşte de la premisa că întreaga omenirea este bolnavă de egoism şi trebuie vindecată, iar al doilea arată că omenirea inteligentă şi responsabilă este invitată să înfăptuiască o lume mai bună. Rolul bioeticii în cadrul experimentului este de a realiza *o punte* „de echilibru între natură şi persoană, între tehnologie şi viaţa umană”[437]. O

---

[434] *Ibidem.*
[435] Dumitru Constantin Dulcan, *Inteligenţa materiei*, Editura Eikon, Bucureşti, 2009, p. 10.
[436] Elio Sgreccia, Victor Tambone, *Manual de bioetică*, Editura Arhiepiscopiei Romano – Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2001, p. 233.
[437] *Ibidem.*

analiză bioetică arată că Richard Dawkins crede că poate oferi un *medicament magic* prin care poate vindeca omenirea de egoismul înnăscut, iar Dumitru Constantin Dulcan oferă *medicamentul gratuit* numit responsabilitate, care nu este magic. Cititorul este invitat să reflecteze, iar apoi să aleagă *medicametul dorit*!

Bibliografie

Dawkins, Richard *Gena egoistă*, traducere de Dan Crăciun, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006.

Richard Dawkins, *Himera credinţei în Dumnezeu*, traducere de Victor Godeanu, Editura Curtea Veche, Bucureşti.

Dulcan, Constantin, Dumitru, *Inteligenţa materiei*, ediţia a II-a, revizuită şi adăugită, Editura Eikon, Bucureşti, 2009.

Petercă, Vladimir *Calea spre oameni*, redactor Ştefan Lupu, tehoredactere coputerizată şi copertă de Petru Ciobanu, Imprimatur Petru Gherghel, Editura Sapienţia, Iaşi, 2011.

Sgrecia, Elio; Victor Tambone, *Manual de bioetică*, traducere de Gilda Levescu, Editura Arhiepiscopiei Romano – Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2001.

V.3 Aspecte meta-etice în bioetică

Ştefan Grosu

I Status Quaestionis

Abordarea din această lucrare are trei puncte de plecare conceptuale:

- **meta-etica** în accepţia lui Nicolae Bellu care arată că aceasta disciplină recentă are ca ipoteză „constituirea... unei particularităţi distinctive a limbajului moralei, fără a cărei cercetare şi cunoaştere teoria moralei, respectiv etica, se condamnă la... ezitare între facticitate şi speculaţie metafizică"[438];

[438] Nicolae Bellu, „Cuvânt înainte", în Svetozar Stojanovic, *Meta-etica contemporană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, pp. I - II.

• **bioetica** având ca punct de plecare „o situație alarmantă critic privind progresul științei și societății"[439] prin care se exprimă „îndoiala privind capacitatea de supraviețuire a umanității, în mod paradoxal... ca efect al progresului științific"[440], iar în acest sens bioetica arată că nu este suficient instinctul supraviețuirii[441];

• **raportul dintre meta-etică și bioetică**, ca izvor al apariției unei noi științe numite *meta-bioetică* referitor la „rațiunea opțiunii axiologico-prescriptive adresate operatorilor sanitari, oamenilor de știință, dar și omului *tout-court* privitoare la intervențiile asupra vieții fizice"[442].

Metoda de studiu aici este analiza pragmatică care caută asumarea de interlocutor a unui „comportament adecvat unei anume situații"[443]. În acest sens, apare dilema este rolul meta-eticii în bioetică și răspunsul ar fi că este o disciplină axiologică în domeniul social (omul are loc central aici).

II Abordări conceptuale

Într-o lume debusolată și desacralizată, bioetica[444] este o disciplină academică importantă, fiind o *maieutică* în care

---

[439] Elio Sgreccia, Victor Tambone, *Manual de bioetică*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2001, p. 39.

[440] Ibidem. A se consulta și Ștefan Grosu, „Introducere în bioetică", în *Revista Irregular* Numarul-5-2010, pp. 48 - 54.
„La modul general, bioetica se concentrează spre studiul problemelor etice din: epistemologie, biotehnologie, medicină, politică, științe juridice, etică filosofică, medicală și teologică" (p. 49).

[441] Ștefan Grosu, *Introducere în bioetică*, *loc. cit.*, p. 49.

[442] Laura Palazzani, Elio Sgreccia, "Il dibattito attuale sulla fonazione in bioetica", *Medicina e Morale*, 5/1992, p. 849.

[443] Wilhelm Egger, *Metodologia Noului Testament*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, p. 155.

[444] Bioetica vine din cuvintele grecești: *èthos = obicei*, și *bios = viață*. Temenul este introdus în anul 1970 de oncologul Van

sunt reunite aspecte din medicină, etică filosofică și etică religioasă[445] și în contextul permanentei dezvoltări științifice apare necesitatea conceptualizării unor principii meta-etice în bioetică. Pornind de la aceste premise Uberto Scarpelli, reprezentant al *Școlii Analitice Italiene* afirmă că în câmpul bioetic sunt necesare „reguli formale bazate pe *principiul toleranței* oricărei etici care s-ar putea subordona unui principiu privind absența unei daune relevante"[446]. Astfel, în *câmpul bioetic* apar multe criterii greu de împăcat: „cine privește panorama bioeticii poate constata cu ușurință că ne aflăm în fața... unui pluralism criteriologic greu de conciliat."[447]. Polul de conciliere ar fi antropologia prin care se fundamentează o gândire etică. Un aport deosebit îl are și gândirea etică de la *Școala Britanică* care pornește de la pluralismul bioetic se ajunge la stabilirea principialității ce pune în prim plan *principiul beneficienței*, trecând în plan *secund principiul daunării și pe cel al dreptății*.[448] Abordarea de acest tip suportă în ultima perioadă critici din ce în ce mai aprigi, provenind de la multe școli etice și soluția o constituie apariția mai multor *Școli tematice de factură meta-etică*[449]: •

Rensselaer Potter (Van Rensselaer Potter, "The Science of Survival, Perpectives", în *Biology and Medicine*, number 14, 1970, pp. 127 – 153). Oncolgul oferă o motivație coerentă și precisă: „am ales rădacina *bio* pentru a reprezenta cunoașterea biologică, știința sistemelor ființelor și etica spre a reprezenta cunoașterea sistemului valorilor umane" (p. 127)

[445] Ștefan Grosu, *op. cit.*, p. 48.

[446] Uberto Scarpelli, „Etica della libertà", în *Bioetica, rivista interdisciplinare*, I/1993, p. 9.

[447] Elio Sgreccia, Victor Tambone, *op. cit.*, p. 40.

[448] *Ibidem.*

[449] În 1979 apare prima revistă în domeniu, *Principiile Bioeticii* (coordonată de James F. Childress și Tom Beachamp) care fixează principiile bioeticii: *principiul autonomiei*; *principiul binefacerii*;

• *etica virtuților* cu punct de plecare *1 Corinteni 13* ce stabilește creșterea graduală a virtuților teologale (credința, speranța, iubirea), apoi de Augustin ce cristalizează virtuțile cardinale (dreptate, cumpătare, înțelepciune)[450] și de Thomas D`Aquino ce dezvoltă teoria virtuților aristotelice[451];
• *etica cazuistică* pornind de la *pronesis*-ul (înțelepciune practică) aristotelic, opus universalismului platonician și dezvoltată prin *manualele pentru confesori* din Evul Mediu[452];
• *etica narativă* prin care se stabilește o legătură între etică și literatură[453];

---

principiul nefacerii răului precum și *principiul dreptății* (Tom Beauchamps, Children James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2001).

[450] Augustin, *Moralia eclesia*, în Augustin, *De doctrina christiana*, Editura Humanitas, 2002, *1,25, 46*.

[451] *Etica nicomahică IV,3* , *Summa Theologicae II, Q 109, art. 1- 3.*

[452] „Originile metodei cazuistice.. se situează în particularismul *phronesis*-ului aristotelic, opus universalismului deductivist platonic. Dar metoda.. a fost dezvoltată în evul mediu, în `*manuale pentru confesori și penitenți*`, perioada de glorie fiind secolul al VI-lea.(...) Cazuistica începe să decadă în prestigiu... odată cu accentuarea luptelor din interiorul Bisericii creștine (...) care acuzau lipsa de rigoare care permitea tot felul de `excepții` (...) În secolele al XIX-lea și al XX cazuistica a ajuns să fie exclusă... Reabilitarea ei a avut loc în universitățile americane, dar ca metodă didactică, la sfârșitul secolului al XIX-lea, în cadrul cursurilor de drept și apoi de economie. Abia peste o sută de ani vor exista tendințe vizibile de preluare a sa în cursurile de `etică aplicată` ca metodă de predare ... aptă să formeze abilități de gândire autonomă la studenți" (Valentin Mureșan, *Cazuistica morală*, în *academia.edu*, 22.04.2013 16:22:01). A se consulta în acest sens și Emil Moraru, *Teologie Morală*, curs, Institutul de Teologie Romano-catolică *Sfânta Tereza*, București, 2003, *manuscris*. Emil Moraru arată că era complicat de lucrat cu *manuale pentru confesori* și s-a impus simplificarea lor.

- *bioetica interpretativă* care are baze juridice[454];
- *etica grijii* care este o direcție în *bioetica feministă* ce a pornit ca o mișcare de promovare a drepturilor femeilor[455].

În aceste condiții se conturează în secolul al XXI-lea a abordare structuralistă meta-etică prin care se propune găsirea unei *motivații fondatoare* care să se elaboreze justificări raționale ale principiilor și normelor de fundamentare a bioeticii și în acest mod se naște *meta-bioetica*. Această nouă disciplină se află sub spiritul unei analize pragmatice rațiuni științifice puse în slujba omului și rezultă un sistem conceptual care impune exigențe axiologice în domeniul medical, iar în acest sens, meta-bioetica nu se poate limita la „prescrierea anumitor comportamente, nici la... un sistem conceptual în funcție de exigențele practice; ea trebuie să ofere indicații și orientări în sensul *forte*, oferind rațiunea opțiunii axiologico-prescriptive adresate operatorilor sanitari, oamenilor de știință, dar și omului *tout-court* privitoare la intervențiile asupra vieții fizice"[456]. Palierul epistemologic (în

---

[453] Etica narativă a apărut în anii 1980 și „încearcă să facă dreptate relației dintre etică și literatură prin evitarea atitudinii normative cu care a fost identificată prea multă vreme și prin restabilirea analizei etice ca practică răspândită a criticii literare" (Monica Cojocaru, *Narațiune și naratori în romanele lui Ian McEwan: O perspectivă etică, rezumatul tezei de doctorat*, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, 2012, p. 7. Între principism și narațiune se stabilește o legătură de corespondență biunivocă în sensul că un bun principist are tendințe narative, iar un bun narator are tendințe principiste (Mc Carty, "Principlism or narrative ethics: must we choose between them?", în *Med Humanities*, 2003).

[454] "La autonomía interpretativa del jurista desde la formación bioética", în *Revista juridica*, 21 septimbrie 2013.

[455] M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women*, M. Brody edition, Penguin, London, 1988, p. 105.

[456] Laura Palazzani, Elio Sgreccia, *Il dibattito...* , *op. cit*, p. 849.

abordare personală) în meta-bioetică este acela al implicării active în zona de interes social. Totuşi abordarea este pluridisciplinară, iar multitudinea sistemelor de referinţă constituie pentru meta-eticieni şi meta-bioeticieni o provocare în vederea stabilirii implicării în plan teoretic, şi mai ales, în constituirea unor grupuri cu implicare de tip militant activ. Studiul se realizează prin aplicarea analizei pragmatice, iar astfel, se stabilesc *modele de gândire* în *câmpul meta-bioetic*: *modelul descriptiv* şi *socio-biologic*, *modelul liberal radical*, *modelul utilitarist* şi *modelul personalist*[457]. Dezbaterile aici au pornit de la împărţirea în cognitivişti şi non-cognitivişti, divizare are drept cauză *legea lui Hume* care afirmă că există „o mare diferenţă în privinţa faptelor naturale şi a valorilor morale: faptele sunt cognoscibile şi pot fi demonstrate în mod ştiinţific, în timp ce valorile şi normele morale sunt simple presupuneri şi generează judecăţi prescriptive ce nu pot fi demonstrate"[458]. În acest sens, non-cognitiviştii arată că valorile nu pot constitui obiect al cunoaşterii sau afirmaţii considerate *adevărate* sau *false*, iar cognitiviştii au drept scop căutarea unei fundamentări raţionale şi *obiective* a valorilor precum şi a normelor morale. Rezultă atunci că justificarea etică şi bioetică „înseamnă a discuta... asupra posibilităţii de a depăşi *marea diviziune* sau *înşelăciunea naturalistă*"[459].

---

[457] Clasificarea este făcută de Elio Sgreccia, Victor Tambone, *op. cit.*, p. 42.

[458] *Ibidem*.

„Între *a fi* (în care a fi este identificat cu faptele observabile) si *trebuie* sa fie nu ar fi deci nici posibilă, nici legitimă trecerea sau indiferenţa: nu se poate trece de la `*is*` (este) la `*ought*` (trebuie) sau de la `*sein*` (a fi) la `*sollen*` (a trebui)."

[459] Paulo Zecchinato, *Giustificare la morale*, Trento, 1990, p. 172. Asupra congnitivismului şi a legii lui Hume a se consulta : G. F. E. Oppenheim, „Non cognitivismo, razionalita e relativismo", *Rivista di Filosofia*, 1987, 78, pp. 17 - 29.

Modelul descriptiv şi *sociobiologic* fundamentează etica pe fapte opunându-se *teoriei lui Hume* care relativizează valorile[460] şi are drept scop o abordare sociologico-istorică, propunând o etică descriptivă.

Modelul liberal-radical conţine „abordări neo-luministe, liberaliste, existenţialisto-nihiliste, neopozitiviste, scientiste şi decizioniste"[461]. Punctul de plecare este non-cognoscibilitatea valorilor. Această abordare arată că morala nu se bazează nici pe fapte şi nici pe valorile transcendente, ci doar pe autonomia subiectului, iar în acest sens, se acordă atenţie *libertăţii* şi *liberului arbitru*. În planul principal se află liberalizarea societăţii, iar limita este libertatea celuilalt.[462]

Modelul utilitarist stabileşte drept pricipiu de bază calculul consecinţelor acţiunii pe baza *raportului cost/beneficiu*. Acest model are valabilitate în condiţiile raportării la aceeaşi valoare

---

[460] „Toate ideile noastre sau trăirile noastre mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii". (David Hume, *Tratat asupra naturii umane*, *Cercetare &12*)

[461] Elio Sgreccia, Victor Tambone, *op. cit.*, p. 43.

[462] *Ibidem.*

„Principiul autonomiei capătă astfel un sens puternic. Unica bază a acţiunii morale este alegerea autonomă, iar orizontul etico-social este reprezentat de angajarea pentru liberalizarea societăţii. Singura limită este cea a libertăţii celuilalt... este permis ceea ce se voieşte şi se accepta în mod liber şi care nu lezează libertatea altuia (p. 43). Autorul analizează „liberalizarea avortului; alegerea liberă a sexului celui ce se va naşte - chiar şi pentru adultul care ar dori în mod incoercibil *schimbarea sexului*; libertatea de a cere fecundarea extracorporală şi pentru femeia singură, necasatorită şi vaduvă; libertatea experimentelor şi ale cercetării; libertatea de a decide asupra morţii (*living will*); sinuciderea ca semn de emfază a libertăţii… o libertate trunchiată: este o libertate pentru unii, în general pentru cel care o face sa fie respectată şi o exprima (cine apara libertatea celui care urmează să se nască?), … cu alte cuvinte de libertate fară responsabilităţi."

şi la aceeaşi persoană (în mod egoist), în condiţiile în care nu există un principiu ultim, ci doar se urmăreşte găsirea unui factor de evaluare a persoanei şi a valorilor ei. Se are în vedere *minimizarea durerii* dar şi costurile economice. În acest condiţii se poate ajunge la refuzul unor tratamente prea scumpe.[463]

Modelul personalist se referă la stabilirea valorilor şi normelor şi porneşte de la raţiunea însăşi a omului de a fi liber: „omul este persoană pentru că este singura fiinţă în care viaţa este capabilă de *reflecţie* asupra ei, de autodeterminare; este singura fiinţă care are capacitatea de a întelege şi a descoperi sensul lucrurilor şi de a da sens expresiilor sale şi

---

[463] „*Modelul pragmatico-utilitarist* stabileşte ca principiu de bază calculul consecinţelor.. pe baza raportlui cost/beneficiu. .. Modelul are valabilitate în condiţiile raportării la aceiaşi valoare şi la aceiaşi persoană, în condiţiile în care nu există un principiu ultim... . Se ajunge la calitatea vieţii evaluată în raport cu minimizarea durerii dar şi cu costurile economice. Pe aceşti parametri este elaborat conceptul de *calitate a vieţii* .. pe care unii îl opun conceptului de sacralitate a vieţii. *Calitatea vieţii* este evaluată...în raport cu minimizarea durerii şi... a costurilor economice. S-au propus diverse formule inspirate din utilitarismul *dur* sau din utilitarismul mai *blând*, pentru a evalua eficacitatea şi utilitatea tratamentelor sau chiar avantajul folosirii fondurilor economice pentru tratarea anumitor boli: (...) toate acestea sunt formule care sfârşesc.... prin a include printre factorii decisivi în intervenţia terapeutică (...) factorii economici şi chiar recuperarea productivităţii de pacient. Aceste formule... pentru fiecare categorie de pacient - nou-nascut cu malformaţii, bolnav de tumoră - punând faţă în faţă factori ce nu sunt omogeni (sănătate şi productivitate; terapie şi disponibilitate de fonduri) sfârşesc prin decretarea unui refuz a terapiilor sau a acordării de asistenţă în numele lipsei de productivitate a cheltuielilor sau al unui concept de calitate de viaţă bazat doar pe luarea în consideraţie a unor factori biologici sau economici" (*ibidem*, p. 44)

limbajului conştient"[464]. De precizat că acest model nu are în vedere *individualismul subiectivist*, „concepţie în care este subliniată aproape exclusiv ca proprie persoanei capacitatea de autodecizie şi de opţiune"[465], ci se referă la persoana care constituie „înainte de toate un corp spiritualizat, un spirit întrupat, care are valoare pentru ceea ce este si nu numai pentru alegerile pe care le face"[466]. Se întrepătrund aici aspectul subiectiv şi obiectiv al unei persoane, iar atunci „valoarea etică a unui act va trebui considerată sub profil subiectiv de intenţionalitate, dar va trebui considerată şi în continutul obiectiv şi în consecinţele sale"[467].

---

[464] *Ibidem*, p. 45.
„Raţiunea, libertatea şi conştiinţa reprezintă,... o `creaţie emergentă` care nu poate fi redusă la fluxul legilor cosmice şi evoluţioniste. (...) Eul nu poate fi redus la cifră, numar, atom, celule, neuron. *Homme neuronal*, ... nu cuprinde omul întreg, ci are nevoie de o minte care structurează creierul, aşa cum are nevoie de un suflet spiritual care structurează, conduce şi însufleţeşte corpul sau. (...) În orice om, ... lumea întreagă se repetă şi capată sens."
[465] *Ibidem*.
[466] *Ibidem*.
[467] *Ibidem*.
„Aspectul obiectiv şi aspectul subiectiv al persoanei se atrag şi se implică într-o etica personalistă. Valoarea etica a unui act va trebui considerată sub profil subiectiv de intenţionalitate, dar va trebui considerată şi în conţinutul obiectiv... . Legea morala naturală care îndeamnă orice conştiinţă sa facă binele (...) Acest lucru este valabil pentru toate domeniile.... . Dacă un chirurg nu ar acordă în mod voluntar atenţie într-o intervenţie dificilă şi cu risc, în urma căreia persoana respectivă ar deceda, în mod subiectiv acest lucru ar putea sa nu-i fie imputat, dar obiectivitatea pierderii unei vieţi omeneşti rămâne un fapt care trebuie să-l determine pe chirurg să încerce sa nu repete acea lipsă de atenţie. În momentul aprecierii intime a acţiunii prevalează evaluarea subiectivă, dar în momentul normativ şi deontologic prevalează valoarea obiectivă care trebuie să

Prin descrierea acestor modele s-a urmărit o abordare antropologică prin care bioetica, respective meta-bioetica să fie descrise precum *conștiințe ale altor științe*.

III Concluzii

Această lucrare a avut în vedere o prezentare pragmatică a curentelor care au circulat și continuă să circule în abordarea bioetică sub aspect meta-etic. Bineînțeles că aceste abordări au generat polemici! Totuși *este dureros* că în dezvoltarea științifică și implicit a cercetării, se ajunge la acțiuni în *detrimentul vieții*. Omul a realizat *progrese științifice uimitoare*, iar atunci „tinde să extindă această dominație asupra ființei sale luate în ansamblul ei: trup, viață psihică, viață socială mergând până la legile prin care reglementează transmiterea vieții" [468]. În aceste condiții, știința trebuie să aibă în vedere „valoarea sacră a vieții umane de la începutul până la sfârșitul ei"[469], iar rolul reglementării îi revine bioeticii. Se ajunge, astfel, la cele trei niveluri epistemologice ale bioeticii:

- primul nivel referitor la punerea în temă despre noțiunea generală „de ființă umană și, în mod specific, asupra conținuturilor care delimitează finalitatea sa proprie, globală, fericirea sa"[470];
- al doilea nivel care stabilește „principiile generale de referință ale *Bioeticii clinice*, o analiză sintetică asupra naturii

---

conformeze atitudinea subiectivă. (...) În perspectiva personalistă poate fi inclus un argument... care tinde sa reevalueze `etica virtuților`, opusă ... față de `etica principiilor`. (...). Totuși... este necesară o integrare între momentul clarificarii și stabilirea valorilor și normelor și momentul aplicării lor corecte."

[468] *Humanae Vitae 1*.

[469] *Evanghelia vitae 2*.

[470] Elio Sgreccia, Victor Tambone, *op. cit.*, p. 44.

profunde pe care o comportă actul tehnic asupra omului care îl primeşte şi a omului care îl realizează"[471];

• al treilea nivel care este aplicativ referindu-se „la subiectele generale de importanţă particulară care vor dobândi o valoare paradigmatică şi exemplicativă"[472] (aici intervine şi meta-etica şi respectiv meta-bioetica).

Aşadar, în centrul studiului bioetic se impune ca *valoare sacră* viaţa umană!

Bibliografie

Aristotel, *Etica Nicomahică*, introducere, traduceri, comentarii şi index de Stella Petecel, Bucureşti, Editura Iri, 1998.

Augustin, *De doctrina christiana*, traducător Marius Ciucă, Editura Humanitas, 2002.

Beauchamps, Tom; Children James, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2001.

Bellu, Nicolae, „Cuvânt înainte", în Svetozar Stojanovic, *Meta-etica contemporană*, traducător S. Dragan, prezentarea grafică Val Munteanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971.

Biblia, Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, ediţia a II- a Galaction, 1944.

Carty, Mc, *Principlism or narrative ethics: must we choose between them*?, în *Med Humanities*, 2003.

Cojocaru, Monica, *Naraţiune şi naratori în romanele lui Ian McEwan: O perspectivă etică*, rezumatul tezei de doctorat, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, 2012.

D`Aquino, Thomas, *Summa Theologicae II*, New English Translation of St. Thomas Aquinas's *Summa Theologiae* (*Summa Theologica*), by Alfred J. Freddoso, University of Notre Dame (updated March 1, 2013)

---

471 *Ibidem*.

472 *Ibidem*.

Egger, Wilhelm, *Metodologia Noului Testament*, traducere Dumitru Groşan, editor Silviu Hodiş, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuş, 2006.
Grosu, Ştefan, „Introducere în bioetică", în *Revista Irregular* Numarul-5-2010.
Hume, David, *Tratat asupra naturii Umane (Despre idei)*, traducere de Ovidiu G. Grama şi Mona Mamulea, Editura All, Bucureşti, 2013.
Ioan Paul al II-lea, *Evanghelia Vitae*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2011.
La autonomia interpretativa del jurista desde la formación bioética, în *Revista juridica*, 21 septimbrie 2013.
Moraru, Emil, *Teologie Morală*, curs, Institutul de Teologie Romano-catolică *Sfânta Tereza*, Bucureşti, 2003, *manuscris*.
Mureşan, Valentin, *Cazuistica morală*, în *academia.edu*.
Oppenheim G. F. E, „Non cognitivismo, razionalita e relativismo", în *Rivista di Filosofia*, 1987.
Palazzani, Laura; Sgreccia, Elio, „Il dibattito attuale sulla fonazione in bioetica", în *Medicina e Morale*, 5/1992.
Paul al VI-lea, *Humanae Vitae*, Editura Presa Buna, Iaşi 1994.
Potter, Van Rensselaer "The Science of Survival, Perpectives", în *Biology and Medicine*, number 14, 1970.
Scarpelli, Uberto, „Etica della libertà", în *Bioetica*, rivista *interdisciplinare*, I/1993.
Sgreccia, Elio; Tambone, Victor, *Manual de bioetică*, traducere de Gilda Levescu, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 2001.
Zecchinato, Paulo, *Giustificare la morale*, Trento, 1990.
Wollstonecraft M., *A Vindication of the Rights of Women*, M. Brody edition, Penguin, London, 1988.

VI. Despre limite în etică şi filosofie

VI.1 *Excursus* în hermeneutica filosofică

Daniela Stănciulescu

Etimologia hermeneuticii are ca punct de plecare *grecescul ἑρμηνεύω*, care înseamnă *a interpreta*. Rădăcina cuvântului conţine numele zeului *Hermes*, căruia i se atribuie, printre altele, rolul de a transmite *mesajul zeilor* către oameni şi de a face inteligibil textul transmis. Libertatea mesagerului de a tălmăci sensul mesajului atrage însă *libertatea de a-l modifica după bunul plac*[473]. Cu alte cuvinte, de a-l interpreta. Pe de altă parte, verbul grec *ἑρμηνεύειν* înseamnă *a vesti*. Iată de ce Otto Pöggeler, urmând „drumul gândirii lui Heidegger"[474], sugerează că hermeneuticul „nu înseamnă în primă instanţă interpretare ci, mai întâi, aducere a unui mesaj, a unei veşti"[475]. Definiţia hermeneuticii ia naştere aşadar din raţiuni practice, referitoare la interpretare şi înţelegere, prin apel la instrumente lingvistice şi metodice (traducere, explicaţie) în travaliul de descifrare a textelor. O metodă

---

[473] Cât despre latinescul *hermeneutica*, „acesta nu a apărut decât în secolul 17, introdus de teologul din Strasbourg Johann Dannhauer drept condiţia necesară a tuturor ştiinţelor care se sprijină pe interpretarea textelor – o revendicare lesne de înţeles dacă ne gândim la faptul că Renaşterea căutase noi căi de înţelepciune prin întoarcerea la textele clasice. Când Dannhauer a creat cuvântul *hermeneutica*, el s-a inspirat din tratatul lui Aristotel, numit *Peri hermeneias* (*De interpretatione*), susţinând că noua ştiinţă a interpretării nu era nimic altceva decât *organon*-ul aristotelic. Totuşi, primul istoric al tradiţiei hermeneutice, Wilhelm Dilthey, afirmă că hermeneutica ar fi fost creată un secol mai târziu de către Protestantism". (Jean Grondin, „La tâche de l'herméneutique dans la *philosophie ancienne*", în *Revue-klesis.org*, 18.05.2013 16:51:37).

[474] Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Editura, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 59

[475] *Ibidem*.

hermeneutică absolută nu există: deşi încă de la începuturile sale, hermeneutica, ca orice disciplină, presupunea rigorile unei metode, este limpede că nu s-a descoperit un *remediu universal* pentru interpretarea univocă a unui demers[476].

Diacronic vorbind, primii care au reuşit să atragă atenţia asupra necesităţii demersului interpretativ au fost sofiştii. Ei au teoretizat arta interpretării, făcând din ea o *profesiune*: astfel mesajul textului devine doar un pretext pentru reliefarea elocinţei interpretative. Abundenţa de interpretări sofistice îşi va găsi un oponent în Socrate, „care va încerca să discrimineze interpretarea unică valabilă (prin examenul opiniilor, formularea ipotezei, susţinerea ei, critica rezultatelor parţiale, în fine acceptarea interpretării `conforme cu adevărul`) dar ce-ar fi fost Socrate (ucenicul răsculat al sofiştilor, de altfel) fără un secol de sofistică ce a lucrat pentru el în regim *brainstorming*?"[477].

O altă premisă a hermeneuticii se revendică din scrierile aristotelice. În *Despre interpretare*, filozoful grec schiţează teza univocităţii cuvintelor în cadrul comunicării.[478] *Metafizica* însă introduce posibilitatea sensurilor multiple, făcând, în acest mod loc fenomenului interpretării. În evoluţia hermeneuticii un rol determinant îl deţin câteva distincţii pe

---

[476] „Unul şi acelaşi critic aplică, într-un caz, explicarea metodică, prin inducţie şi deducţie, a sensurilor evidente şi latente, parcurgând calea inversă, de la expresie la intenţie (simplificarea descriptivă), în alt caz va apela la interpretarea cu deschideri spre trecut (în/sub-conştient) şi spre viitor (supra-conştient) cu implicite impacturi, cu trimiteri la `surse`, `context` etc., iar în al treilea caz textul analizat îi va servi (doar) drept pretext pentru divagaţii/meditaţii proprii, într-un soi de neo-sofistică, textul interpretat contând mai puţin decât interpretările propriu-zise." (Mircea V. Ciobanu, „Despre (imposibila) hermeneutică", în *Revista Sud-Est*, 27-10.2002).

[477] *Ibidem*.

[478] Jean Grondin, *op. cit.*

care Aristotel le operează, în *Metafizica* şi *Etica nicomahică*, între *ἐπίσταμαι* şi *φρόνησις*, apoi între ştiinţele naturii, între ştiinţele practice şi ştiinţele productive, între filozofia teoretică şi cea practică.[479] Următoarea distincţie ce va determina dezvoltarea hermeneuticii este cea dintre ştiinţele culturii (sau ştiinţele spiritului, care au devenit între timp ştiinţe socio-umane sau ştiinţe hermeneutice) şi ştiinţele naturii (nomologice>gr. *νόμος* = lege). Relaţia hermeneuticii cu filosofia este, aşadar, veche!

> „Îşi dă seama oricine că filosofia comportă dintotdeauna o latură cu adevărat hermeneutică. Dacă vom înţelege hermeneutica în una din accepţiunile sale istorice mari, aşadar fie ca artă a interpretării, fie ca teorie a interpretării şi înţelegerii, cum au dorit în special autorii moderni, eventual ca fenomenologie a prezenţei şi expresiei omului, adică a fiinţei care se defineşte prin cuvânt şi înţelegere (Gadamer), sesizăm imediat că ea nu are cum să fie străină gândirii filosofice. În fond, filosofia se anunţă, cu fiecare idee şi viziune nouă a ei, ca un efort mai aparte de înţelegere a omului şi a stărilor de lucruri ce compun lumea sa istorică."[480]

Hermeneutica filozofică emerge din punctul de întâlnire a două mişcări: una care reflectă devenirea filosofică a hermeneuticii, alta care denotă devenirea hermeneutică a filosofiei. *Cotitura hermeneutică* a filosofiei se produce când

---

[479] *Ibidem*. A se vedea Aristotle, *On Interpretation*, în *Aristotle*, vol. 1, Loeb Classical Library, William Heinemann, London, 1938, pp. 111 - 179.

[480] Mircea Ciobanu, *op. cit.*

Nietzsche rostește categoric: „*Orice cuvânt este o mască*"[481]. Rolul hermeneuticii este astfel acela de a da la o parte masca, de a revela ceea ce aceasta ascunde. Ea devine un *exercițiu de suspiciune* (Ricoeur) care are ca finalitate reducerea iluziei și a falsului[482]. Țelul ei astăzi este *să destrame* granița dintre problemele practice ale *phronesis*-ului și cele tehnice ale *epistemen*-ului, mizând pe constituirea într-o știință generală a comprehensiunii și interpretării, care să depășească *fenomenul de de-regionalizare* – rod al distincției operate între științele naturii și științele umanului.

Hermeneutica va păși în modernitate alături de ***Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*** **(1768-1834).** El va propune o hermeneutică duală, definită atât din perspectiva gramaticală a interpretării cât și din cea psihologică, ajungând, de fapt, înapoi în timp la ceea ce înțelegeau vechii greci prin τέχνη, adică artă. O artă a interpretării, însoțită de data aceasta de reguli stricte. Filosoful va fixa termenii unei hermeneutici generale, prin construirea următoarelor etape:

• pentru început, va defini hermeneutica drept arta de a înțelege un text;

• va distinge apoi între hermeneutica generală și hermeneutica specială;

---

481 Friedrich Nietzsche, *Nașterea Filosofiei*, Editura Dacia, Cluj Napoca,1992, p. 43.

482 Paul Ricoeur a desemnat prin sintagma „*școala suspiciunii*" punctele comune de gândire care *creează triada Nietzsche-Freud-Marx*: „după Ricoeur (care în acest fel sintetizează o poziție destul de răspândită în cultura contemporană), legătura ce-i unește pe niște gânditori atât de îndepărtați unul de altul, cel puțin ca origine, prin metodă și intenții, cum sunt Nietzsche, Freud și Marx, ar consta într-o atitudine comună de 'demascare', adică de demistificare programatică și radicală". (Maurizio Ferrais, „Îmbătrânirea așa-zisei 'ȘCOLI A SUSPICIUNII'", în Gianni Vattimo-Pier, Aldo Rovatti, *Gândirea slabă*, Editura Pontica, Constanța, 1998, p. 108).

• va delimita domeniul de aplicație al hermeneuticii generale și va arăta că interpretarea este un proces activ, creativ în care opera interpretată primește valențe noi, care o desăvârșesc.
Trăgând linie, Schleiermacher va ajunge la constatarea că hermeneutica presupune atât o cunoaștere perfectă a limbii (universală), cât și o cunoaștere a producției gândurilor (particulară).[483]

Reprezentată grafic, comprehensiunea apare ca un cerc în care se închid, după *modelul păpușii rusești*, alte cercuri din ce în ce mai mici: cuvântul este înglobat în propoziție, propoziția în discurs, discursul în *opera singulară*, opera singulară – în domeniul literar din care face parte, domeniul literar din care face parte – în opera ca act auctorial și act existențial al autorului, aceasta din urmă – în totalitatea manifestărilor autorului și, în fine, cercul final aparține contextului total al operei.

În cele din urmă, Schleiermacher va trasa două direcții de interpretare:
• *gramaticală* (fundată pe trăsăturile comune unei culturi, este o interpretare obiectivă, deoarece se bazează pe trăsăturile lingvistice ale scrierii, iar erorile sunt identificate numai la nivelul semantic al cuvintelor);
• *tehnică* (*psihologică* sau *subiectivă*), observând că, deși amândouă sunt corecte, nu pot fi practicate în mod simultan (pe de o parte, apelând la interpretarea gramaticală s-ar putea neglija autorul și invers; pe de altă parte, cele două interpretări necesită talente diferite).[484]
Aceste două metode se completează mutual deoarece viața și opera unui individ nu se pot disocia, iar aunci înțelegerea unui

---

[483] Mohammed Chaouki Zine, "L'Universalité de la pensée herméneutique chez Gadamer", în *Annuaire thématique philosophie moderne et premoderne*, p. 4.
[484] *Ibidem*, p. 5.

text sau a unui discurs pretinde pe de o parte un *Organon* (*instrument*) lingvistic şi un context biografic şi istoric pentru a accede la un stadiu pe care Schleiermacher îl califică divinatoriu, în care lectorul se identifică cu autorul şi trăieşte mental experienţele şi ideile care au dat naştere operei.[485] Hermeneutica lui Schleiermacher adoptă concepţia după care interpretul reactualizează (printr-un act reflexiv şi imaginativ) sensul textului sau discursului evocând adevăratele intenţii ale autorului încarnate în opera sa, în lumina vieţii sale şi a condiţiilor socio-istorice care acţionează asupra operei.[486]

Lui Schleiermacher i se atribuie, aşadar, meritul de a fi trasat direcţiile metodologiei şi epistemologiei proprii unei hermeneutici generale[487]. El a realizat că nişte reguli bine puse la punct pot anula *neînţelegerea*, stabilind şi care sunt cele două surse de alimentare ale acestui din urmă fenomen: graba şi prejudecăţile.

Teolog şi filozof totodată, Schleiermacher construieşte regulile stricte ale interpretării, cu finalitatea de *a-l înţelege pe autor mai bine decât el însuşi*, oferind metoda explicării lucrurilor de suprafaţă şi decodificării simbolurilor ezoterice. Metoda extrasă din cele două părţi în care se divide hermeneutica lui Schleiermacher, respectiv interpretarea gramaticală şi interpretarea psihologică, nu este însă una exhaustivă. Heidegger şi apoi Gadamer vor încerca să depăşească limitele epistemologice şi metodologice ale hermeneuticii moderne, conducând la apariţia aşa-zisei cotituri ontologice. Astfel, arătând că atât epistemologia şi metodologia sunt subordonate ontologiei, Heidegger va

---

[485] *Ibidem*.
[486] *Ibidem*.
[487] Ştefan Afloaroaei aduce lămuriri în acest sens.
„Este inexact a vedea în Schleiermacher primul autor al unei hermeneutici cu pretenţii universale. De altfel, Schleiermacher a publicat prea puţin sub intenţie hermeneutică." (*op. cit.*)

ontologiza comprehensiunea, aşezând-o la temelia întregii cunoaşteri. Plecând de la conceptul de facticitate, acesta însărcinează *fiinţa care întreabă* cu clarificarea propriei sale facticităţi, astfel încât fiinţarea în sine devine hermeneutică. Aşadar comprehensiunea se metamorfozează dintr-un mod de cunoaştere într-un mod de a fi.[488] Explicitarea nu mai vine în urma unei întrebări rostite cu privire la un obiect, ci ca urmare a unei întrebări vizând chiar sensul fiinţei: *Dasein*-ul (*fiinţa-aici-care-suntem*) este aşezat în centrul preocupărilor nu ca subiect pentru care există un obiect, ci ca *fiinţă în fiinţă*, ca spaţiu unde îşi face loc întrebarea cu privire la fiinţă şi ca fiinţă care înţelege fiinţa.[489] Structura de fiinţă a *Dasein*-ului este programată să conţină o pre-comprehensiune ontologică a fiinţei. Heidegger identifică temeiurile problemei ontologice în raport cu lumea (şi nu cu altul, cât timp altul este mai necunoscut decât oricare alt fenomen din natură!).[490] Astfel, începe comprehensiunea cu fiinţarea în lume, cu o reflecţie asupra mundanului şi asupra incapacităţii subiectului de a emite pretenţii înspre latura obiectivităţii. Problematica comprehensiunii comportă o situare afectivă în cadrul relaţiei subiectului cu realul.

> „Sunt trei modalităţi de fiinţare sau `feluri de a fi` (lb.germ. *die Seiende*) pe care Heidegger le inventariază cu scopul de a face mai clar specificul de excepţie al omului: `faptul de a fi în chip nemijlocit` (lb. germ. *Das Vorhandensein*) – caracteristic lucrurilor neînsufleţite, obiectelor; `viaţa` (lb.germ. *das Leben*) – specifică vieţuitoarelor (plante şi

---

[488] Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, p. 9.
[489] *Ibidem*.
[490] A se vedea Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, *cap. al IX-lea*.

animale) şi `existenţa` (lb. germ. *die Existenz*) – modul specific uman de a fi. Dintre toate aceste fiinţări, doar omul este capabil să stabilească un raport de înţelegere cu propria fiinţă, ceea ce se traduce prin faptul că el poate să mediteze asupra condiţiei sale. *Dasein*-ul (termen care exprimă `fiinţa-aici`, locul privilegiat al fiinţării, în care fiinţa iese la lumină, adică *omul*) se înţelege pe sine însuşi plecând mereu de la fiinţa (existenţa) sa. Despre om nu se poate întreba niciodată `ce este?` (fapt care l-ar coborî în zona simplei prezenţe inerţiale, ci numai `cum este?`"[491].

La fel se întâmplă şi în cazul *scriiturii*: textele sunt precedate de un ceva originar, iar actul comprehensiunii, departe de a fi un simplu fapt articulat în limbaj, este descris ca putinţă de a fi. Comprehensiunea are aici rolul de *a orienta* subiectul în situaţie. Înţelegerea unui text nu înseamnă identificarea unui sens, ci posibilitatea ca un sens să fie indicat în textul respectiv.

Cercul hermeneutic, enunţat la Schleiermacher în termeni de subiect şi obiect, implică, în acest mod, la Heidegger un factor structural ontologic. Comprehensiunea înlocuieşte, în scenariul fenomenologic pe care Heidegger îl preia de la Husserl, descrierea[492]. La Heidegger fenomenele nu numai că nu sunt date ci, chiar dacă au fost descoperite, *au căzut* ulterior *în acoperire* într-un mod *fie necesar*, *fie contingent*. *Miza* cercetării fenomenologice devine astfel interpretarea. Întrebările filozofice gravitează în jurul *fiinţei fiinţării*, astfel

---

[491] Florin George Popovici, „Dasein sau omul ca fiinţă privilegiată de fiinţare", în *floringeorgepopovici.wordpress.com/*, 18 august 2011.

[492] Este proprie *demersului fenomenologic husserlian*. A se consulta Edmund Husserl, *Idei Privitoare la o fenomenologie pură a o filozofie fenomenologică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

încât Heidegger substituie *eul husserlian, transcendental* şi *absolut*, cu *facticitatea* vieţii privită în context diacronic. Acesta fundamentează fenomenologia în înţelegerea vieţii factice, în „hermeneutica facticităţii:... fenomenologia devine astfel fenomenologie hermeneutică [..] în cadrul fenomenologiei hermeneutice, hermeneutica nu desemnează teoria privitoare la arta interpretării, nici interpretarea însăşi, ci, dimpotrivă, încercarea de a determina esenţa interpretării plecând, înainte de toate, de la hermeneutic"[493]. Filosoful îşi dezvăluie „intuiţiile iconoclaste sub titlul şocant al unei hermeneutici a facticităţii"[494], insistând asupra unor teme precum:

- *circularitatea hermeneutică* ;
- *structura de anticipare a oricărei comprehensiuni*;
- *structura ca explicitare.*[495]

Nucleul cercetărilor sale îl constituie interpretarea modului de a fi al omului, numit *Dasein*, acea fiinţare pentru care este esenţială înţelegerea fiinţei.[496] În timp însă noţiunile de analitică a existenţei, hermeneutică a facticităţii şi ontologie a *Dasein*-ului vor fi abandonate ca termeni tehnici. Va rămâne constantă interogaţia asupra sensului fiinţei, corespunzând nevoii de explicitare a istoriei fiinţei.

De la Heidegger se vor dezvolta două linii de gândire: *una de dreapta* – Gadamer, *alta de stânga* – Derrida. Gadamer va insista asupra continuităţii tradiţiei şi asupra cerinţelor hermeneuticii universale, pe când Derrida va încerca să convingă că este o greşeală ca tradiţia să fie reiterată.

---

[493] Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 10.
[494] *Ibidem.*
[495] *Ibidem.*
[496] Martin Heidegger, *op. cit, cap. al IX-lea.* Pentru problematica hermeneutică a se vedea p. 125.

În ceea ce privește demersul filozofic al lui Gadamer, acesta va prinde contur sub influența hotărâtoare a ideilor lui Dilthey, de la care preia interesul pentru o teorie a conștiinței istorice care să semnifice o conștiință reflexivă a metodologiei cercetării istorice, apoi ideilor lui Wittgenstein, de care îl apropie importanța pe care o acordă limbajului, dar, mai cu seamă, ideilor lui Heidegger, pe care l-a apreciat ca fiind *un vizionar* ce a intuit „apropiatul dezastru tehnologic și ecologic"[497]. Hermeneutica romantică (Schleiermacher și Dilthey) se dovedise necesară, nu însă și suficientă și atunci Gadamer va critica caracterul riguros al metodei hermeneutice care se mulțumise cu *moștenirea lingvistică* și istorică în înțelegerea și evaluarea textelor tradiției, arătând că, de fapt, înțelegerea este de două feluri: o înțelegere care extrage conținutul adevărului și o înțelegere a intențiilor autorului (care implică cunoașterea circumstanțelor psihologice și biografice ce susțin o afirmație sau o acțiune).[498]

Hermeneutica filozofică a lui Gadamer se prezintă ca o tentativă de eliberare a problemei adevărului din strâmtoarea în care conceptul modern de metodă îl cantonase. Astfel ea se întreabă asupra experiențelor (arta, istoria, limbajul) a căror amploare nu se lasă redusă la primatul unei conștiințe oarecare de sine. Iată de ce critica metodei moderne pe care o operează hermeneutica interogând experiența înțelegerii este în același timp o critică a fundamentelor acestei metode, adică a subiectivității, a conștiinței oarecare de sine.[499] Trei ar fi în opinia lui Gadamer argumentele care să justifice necesitatea hermeneuticii:

---

[497] Guy Deniau, „La question du `sujet` dans l'herméneutique gadamérienne", în *Methodos, savoir et textes*, 5/2005.
[498] *Ibidem*.
[499] *Ibidem*.

• hermeneutica scoate la iveală *experienţele prime* din care au luat naştere conceptele specifice limbajului filozofic şi ştiinţific şi, implicit, revelarea puterii vorbirii ascunse în concept (interpretările trebuie să fie, mai întâi, adânci, aşa cum constatase Heidegger, dar, arată Gadamer, să fie şi corecte);
• necesitatea hermeneuticii rezidă şi în faptul *că reuşim să spunem ceea ce vrem de fapt să spunem doar în urma unor încercări repetate în cadrul dialogului*;
• hermeneutica este rezultatul înţelegerii că altcineva poate să exprime mult mai bine o idee, sau că altcineva poate să aibă dreptate.[500]

La Gadamer finalitatea hermeneuticii coincide cu însuşi rolul filozofiei, acela de a recupera sau de a rememora sensul. Spaţiul universal unde se împlineşte comprehensiunea este limbajul, iar în acest mod, *fiinţa* poate fi *înţeleasă*.[501] Comprehensiunea renunţă la pretenţiile de *raţiune absolută*, cât timp nu se poate realiza decât prin concretizări finite şi în acest mod, iar Gadamer raportează hermeneutica pe de o parte la tradiţie (*raportul comprehensiune/tradiţie* redă aspectul concretizării conştiinţei istorice; prin raportare la istoricitatea comprehensiunii sunt puse în joc achiziţiile prealabile, pe care Heidegger le determinase ontologic, iar acesta le dezvoltă din perspectiva consecinţelor lor metodologice şi epistemologice) şi, pe de altă parte, la prejudecăţi (al căror rol e subliniat în contextul achiziţiilor prealabile. Gadamer îşi propune să reabiliteze statutul prejudecăţilor – prejudecăţi cărora iluminismul, dintr-o grijă excesivă pentru metodă, le imprimase un caracter negativ – pornind de la cele două surse ale acestora: autoritatea şi

---

[500] H. G. Gadamer, *Adevăr şi metodă*, Bucureşti, Editura Teora, Bucureşti, 2001, pp. 267 – 268.
[501] *Ibidem*, p. 268.

tradiţia.[502] Dar comprehensiunea nu este posibilă în afara unei conştiinţe proprii *istoriei efectelor*, respectiv a unei conştiinţe a situaţiei hermeneutice, adică a modului în care ne situăm în faţa tradiţiei care se încearcă a fi înţeleasă. Principiul istoriei efectelor consistă din încercarea de a înţelege un fenomen istoric pe baza distanţei istorice şi a determinării globale a situaţiei hermeneutice. Conceptul de situaţie este strâns legat de acela de orizont, deja utilizat de Nietzsche şi Husserl, prin care se sugerează dependenţa gândirii de determinările sale finite şi nevoia de lărgire a acestor limite.[503] O persoană fără orizont este o persoană care nu vede suficient de departe, motiv pentru care tinde să supraestimeze ceea ce este aproape. Dar elaborarea unei situaţii hermeneutice necesită dobândirea *orizontului corect*: spre exemplu, a înţelege tradiţia presupune cunoaşterea prealabilă a orizontului istoric corespunzător şi cum orizontul prezentului nu poate fi despărţit de orizontul trecutului, ajungându-se astfel la o fuziune de orizonturi, se impune identificarea unei conştiinţe proprii istoriei efectelor, căreia să îi cadă în sarcină înţelegerea şi deci interpretarea.[504]
Experienţa hermeneutică se divide în experienţa care se integrează *experienţei noastre*, confirmând-o pe aceasta, şi experienţa proprie (această experienţă proprie, numită negativă[505], are rolul de a contribui la o cunoaştere mai bună

---

[502] Guy Deniau, *op. cit.* Autorul subliniază că Gadamer nu înţelege prin prejudecată o judecată eronată, ci o judecată anterioară judecăţii finale, fiind posibilă atât o apreciere negativă, cât şi una pozitivă: există aşadar prejudecăţi legitime.
[503] *Ibidem*.
[504] H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 267.
[505] *Ibidem*. Deoarece procesul experimentării „nu poate fi descris simplu ca fiind formarea nefracturată a unor generalităţi tipice. Această formare se petrece, mai curând, graţie faptului că generalizările false sunt contrazise permanent de experienţă, lucrurile considerate tipice fiind concomitent detipizate" (p. 267).

asupra a ceea ce ştim dinainte). Experienţa propriu-zisă survine atunci când omul îşi conştientizează finitudinea.

Sintetizând, Gadamer propune trei *modalităţi* ale experienţei hermeneutice[506]:

• experienţa hermeneutică are de-a face cu moştenirea tradiţiei (aceasta urmând a fi experimentată; Gadamer crede că această tradiţie este *un limbaj*, cât timp „vorbeşte de la sine ca un altul… ceea ce se oferă experienţei în cadrul tradiţiei moştenite trebuie interpretat ca o opinie a altuia, care este un *tu*")[507];

• experimentarea şi înţelegerea lui *tu* depind de recunoaşterea ca persoană a lui *tu* (se aminteşte că în cadrul raporturilor interumane recunoaşterea reciprocă este tensionată, mergând până la dominarea exhaustivă a unui *eu* de către celălalt. Gadamer propune o *aproximare* şi nu o manipulare a celuilalt ivită dintr-o pretinsă înţelegere a conştiinţei sale; această experienţă a lui *tu* devine în planul hermeneuticii conştiinţa istorică[508]);

• deschiderea experienţei hermeneutice este deschiderea faţă de tradiţie, pusă în operă de *conştiinţa eficacităţii istorice*[509].

Sensibil la scrierile de tinereţe ale lui Heidegger şi la proiectul original de hermeneutică a facticităţii, Gadamer va insista asupra ideii de *situare istorică a conştiinţei* şi a reflecţiei, încercând să recupereze hermeneutica facticităţii istorice şi aducând în prim plan comprehensiunea de sine a conştiinţei situate, dar şi comprehensiunea lumii istorice de care ţine această conştiinţă.[510]

---

[506] *Ibidem*, pp. 271 – 273.
[507] *Ibidem*.
[508] *Ibidem*.
[509] *Ibidem*.
[510] *Ibidem*.

La rândul său, şi Paul Ricoeur va lua ca punct de plecare ontologia înţelegerii, ale cărei temelii le aşează Heidegger în *Sein und Zeit*. Dar dacă filozoful german eludează discuţiile despre metodă, urmând aşa-zisa *cale scurtă* ce duce nemijlocit în direcţia ontologiei fiinţei finite, astfel „încât analiza hermeneutică să devină o problemă de analitică a *Dasein*-ului, Ricoeur se va aventura pe *calea cea lungă* de abordare a ontologiei înţelegerii în corelaţie cu epistemologia interpretării, considerând că înţelegerea este nu doar un mod de a fi, ci şi un mod de a cunoaşte"[511]. Cel mai bine îşi caracterizează demersul filozofic însuşi Ricoeur, când dezvăluie, în lucrarea *De la text la acţiune*, cele trei direcţii ale acestui demers:

• se situează în tradiţia unei *filozofii reflexive*;

• se află în dependenţă de *fenomenologia husserliană*;

• se doreşte a fi *o variantă hermeneutică a fenomenologiei husserliene.*[512]

Ricoeur va manifesta interes faţă de *articularea semantică a hermeneuticii* şi prin analiza limbajului vizând, astfel, pe de o parte, un lucru care se arată şi se ascunde în acelaşi timp şi, pe de altă parte, semantica expresiilor multivoce utilizând termenul *simbol* văzut ca o structură de

---

[511] Ricoeur consideră că ontologia „fundamentală a lui Heidegger nu rezolvă, ci dizolvă anumite întrebări, cum sunt cele care vizează instrumentele exegezei şi înţelegerii textelor, fundamentarea ştiinţelor istorice vs. ştiinţele naturii [...] de aceea pentru Ricoeur înţelegerea ca mod de a fi înseamnă a înlocui calea scurtă a analiticii *Dasein*-ului cu calea lungă deschisă de analitica limbajului, pentru a păstra contactul cu disciplinele ce practică interpretarea ca procedeu metodic, respectiv legătura dintre adevărul propriu înţelegerii şi metoda folosită de disciplinele exegetice" (Ilona Bârzescu, *Curs de hermenutică*, Universitatea din Timişoara, 2009, *manuscris*).

[512] Paul Ricoeur, *De la text la acţiune (eseuri de hermeneutică II)*, Editura Echinox, Cluj Napoca, 1999, p. 26.

semnificaţie în care *sensul originar* desemnează un *sens secundar*, figurat, de nesesizat fără mijlocirea primului.[513] Şi cum interpretarea reliefează *travaliul* de descifrare a sensului ascuns în sensul aparent, el remarcă dubla determinare a câmpului semantic în care simbolul şi interpretarea sunt corelative. Filosoful va integra apoi semantica în ontologie cu ajutorul reflecţiei[514].

Concluzii

Sub influenţa lui Dilthey şi Gadamer analiza diacronică a hermeneuticii se supune unui *pattern* general cu pretenţie de ştiinţificitate. Astfel, în perioada antică şi în cea patristică hermeneutica nu a cunoscut decât reguli de interpretare sporadice. Începând cu Luther şi protestantismul s-au dezvoltat primele teorii ale hermeneuticii, raportate pentru început la anumite discipline ale activităţii interpretative (*hermeneutica sacră* precum şi *hermeneutica juridică*).[515] Schleiermacher a decretat apoi hermeneutica drept artă universală a comprehensiunii. Dilthey ar fi încorporat mai târziu această idee în proiectul său vizând constituirea unei metodologii fondatoare a ştiinţelor umane. Apoi interogaţia hermeneutică a fost adusă de Heidegger în apropierea facticităţii umane. Dar cel care a reuşit să elaboreze o teorie universală a hermeneuticii a fost Gadamer, prin promovarea unei concepţii radicale asupra caracterului lingvistic şi diacronic al înţelegerii.[516]

---

[513] *Ibidem*.

[514] Chiar dacă, arată Ricoeur, „antecedentele hermeneuticii par, la prima vedere, s-o înstrăineze de tradiţia reflexivă şi de proiectul fenomenologic" (*ibidem*, p. 26).

[515] A se vedea A. Skevington Wood, "Luther's Principles of Biblical Interpretation", în *Biblichal.Studies.org.uk*, p. 3. Luther se referă la *Sola Scriptura*.

[516] A se consulta Frederick G. Lawrence, „Martin Heidegger and the Hermeneutic Revolution" şi "Hans-Georg Gadamer and the

Bibliografie

Afloroaei, Ștefan, *Cum este posibilă filosofia în estul europei*, Editura Polirom, Iași, 1997.

Aristotle, *On Interpretation*, în *Aristotle*, vol. I, Loeb Classical Library, William Heinemann, London, 1938.

Ciobanu, Mircea: *Despre (imposibila) hermeneutică*, în *Revista Sud-Est*, 27-10.2002.

Deniau, Guy, „La question du `sujet` dans l'herméneutique gadamérienne", în *Methodos, savoir et textes*, 5/2005.

Egger, Wilhelm *Metodologia Noului Testament*, traducere de Dumitru Groșan, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006.

Ferrais, Maurizio, „Îmbătrânirea așa-zisei `ȘCOLI A SUSPICIUNII`", în Gianni Vattimo-Pier Aldo Rovatti, *Gândirea slabă*, traducere de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1998.

Gadamer, Hans-Georg, *Adevăr și metodă*, București, Editura traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn si Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001.

Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, București, 2001.

Frederick G. Lawrence, „Hans-Georg Gadamer and the Hermeneutic Revolution", în *Journal of Philosophy and Education* 19/1–2, 2008.

Frederick G. Lawrence, „Martin Heidegger and the Hermeneutic Revolution", în *Journal of Philosophy and Education* 19/1–2, 2008.

Husserl, Edmund, *Idei Privitoare la o fenomenologie pură a o filozofie fenomenologică*, traducere de Christian Ferencz Flatz, Editura Humanitas, București, 2011.

Hermeneutic Revolution", în *Journal of Philosophy and Education* 19/1-2, 2008, pp. 7-30, pp. 31 - 54.

Nietzsche, Friedrich, *Naşterea Filosofiei*, traducere de Mircea Ivănescu, studiu introductiv de Vasile Muscă, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1992.
Pöggeler, Otto, *Drumul gândirii lui Heidegger*, traducere de Cătălin Cioabă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Popovici, Florin George, „Dasein sau omul ca ființă privilegiată de ființare", în *floringeorgepopovici.wordpress. com* 18 august 2011.
Ricoeur, Paul, *De la text la acțiune (eseuri de hermeneutică II)*, Editura Echinox, Cluj Napoca, 1999.
Grondin, Jean, „*La tache de l'hermeneutique dans la* philosophie ancienne", în *revue-klesis.org.*
Wood, Skevington A., "Luther's Principles of Biblical Interpretation", în *Biblichal.Studies.org.uk.*
Zine, Mohammed, Chaouki, *L'Universalité de la pensée herméneutique chez Gadamer*, în *Annuaire thématique philosophie moderne et premoderne*.

VI.2 Pragmatica discursului religios

Daniela Stănciulescu

Când Wittgenstein abandonase teoria limbajului ca reprezentare susținută în *Tractatus*, a devenit convenabil pentru filozofii limbajului religios să preia din noile *Cercetări* ideea de limbaj ca acțiune[517]. Potrivit acestei interpretări, limbajul biblic *nu spune, nu constată ceva*, ci caută să edifice ființa umană, acționând în „orizontul vieții"[518]. Finalitatea limbajului religios este restaurarea omului, formarea acestuia în sens soteriologic, „de aceea,

---

[517] A se vedea VI.3 Cornel Robert Sîrghea, *De limbajul wittgensteinan la neuropsihologie* precum şi Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico - Philosophicus*, Bucureşti, 2001.
[518] Ştefan Afloroaei, „Metafizica şi experiența religioasă. Analogii posibile", în *Fenomenologie şi teologie*, Polirom, Iaşi, 2006, p. 177.

întreaga discuţie cu privire la actele de limbaj, de la Wilhelm von Humboldt la John L. Austin, rămâne importantă pentru înţelegerea discursului de tip religios"[519] şi atunic „folosirea acţională a limbajului se întâlneşte cu cea fatică, de realizare a unei anumite apropieri, fie că este în joc apropierea de semenii noştri, fie că survine apropierea omului de Dumnezeu"[520].

Pe scena filozofiei analitice a limbajului religios, teoria actelor de vorbire joacă un rol deosebit de important. Distincţia pe care avea să o opereze Austin între actele de vorbire *locuţionar*, *ilocuţionar* şi *perlocuţionar* constituie unul dintre punctele de plecare în analiza postmodernă a limbajului religios care vizează, pe de o parte, *conţinutul propoziţional* al acestuia şi, pe de altă parte, identitatea sa de *act ilocuţionar*. [521] Astfel, în lucrarea *Cum să faci lucrurile cu vorbe a lui* L Austin, sunt descrise cinci clase de enunţuri: verdictive[522], *exercitive*[523], *promisive*[524], *comportamentive*[525] şi *expozitive*[526]. Austin clasifică actele de discurs în acte de tip:

• *constatativ* (descripţii de genul adevărat/fals, care nu fac decât să spună ceva);

---

[519] *Ibidem.*

[520] *Ibidem.*

[521] L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2005, p. 28.

[522] prin care este dat un verdict de o instanţă.

[523] care trimit la exercitarea unor puteri, drepturi sau influenţe.

[524] caracterizate prin faptul de a promite ceva; includ şi anunţurile de intenţie.

[525] Această clasă cuprinde acte referitoare la comportamentul social: scuze, felicitări, condoleanţe, jurăminte.

[526] *Ibidem.* Sunt verbe care indică felul în care se utilizează cuvintele (*susţin că*).

• *performativ* (acte de vorbire care fac ceva, nu se mulţumesc să spună ceva[527]).
Semnificaţia discursului îmbracă în viziunea acestuia trei aspecte, respectiv:
• *dimensiunea locuţionară* (privitoare la aspectul conotativ/denotativ al enunţului);
• *dimensiunea ilocuţionară* (care vizează forţa ilocuţionară a enunţului);
• *dimensiunea perlocuţionară* (respectiv intenţia de a convinge a enunţului).[528]
Austin întreprinde, de asemenea, analiza unui tip aparte de enunţare care, fără să fie un nonsens, nici nu conţine „vreunul dintre avertismentele verbale pe care filozofii au crezut că le-au detectat"[529]: este vorba despre *cuvinte bizare* precum *bine toţi, a trebui, a putea* etc. În exemplele lui Austin (*Da* însemnând: *Da, vreau s-o iau pe această femeie de soţie*) se evidenţiază faptul că există anumite enunţuri prin care nu *se descrie* ceva, ci chiar *se face ceva*, se acţionează adică, sugerează acesta, *„spunând pot să fac să fie"*[530]. Acesta enunţă şase reguli care pot conduce la reuşita unui *act performativ*:
• *să existe o procedură*;
• *procedura convenţională* să aibă un *efect convenţional*;
• *procedura convenţională* să includă enunţarea unor anumite cuvinte de anumite persoane în anumite *circumstanţe*;
• persoanele implicate şi evenimentele respective să fie potrivite pentru *invocarea procedurii convenţionale*;

---

[527] *Ibidem*. Enunţurile de tip performativ menţin constant interesul în rândul lingviştilor şi filozofilor contemporani, graţie calităţilor lor *ilocuţionare* şi *perlocuţionare*.
[528] *Ibidem*.
[529] Stanley Cavell, „La passion", în *Quelle philosophie pour le XXIe siècle? – L'Organon du nouveau siècle*, Gallimard/Centre Pompidou, Paris, 2001, p. 339.
[530] J. L. Austin, *op. cit.*, p. 28.

• toţi participaţii să execute corect procedura convenţională;
• toţi participaţii să execute în mod complet procedura convenţională.[531]

Performativele, deşi nu sunt adevărate sau false, pot fi considerate un succes sau un insucces, în funcţie de respectarea criteriilor amintite.

Aplicând teoria actelor de vorbire în analiza limbajului biblic, se observă că registrul religios reţine în primul rând *aspectul ilocuţionar al vorbirii*, respectiv acela prin care cineva promite, porunceşte, comandă dar, în general, „când ne gândim la cineva care ne promite, cere sau afirmă un lucru imaginea care ne vine în mod natural în minte este aceea a cuiva care îşi foloseşte gura sau limba şi corzile vocale pentru a emite sunete dintr-un limbaj specific, ori îşi foloseşte mâinile ca să inscripţioneze caracterele unui limbaj anume"[532]. Însă, aşa cum arată Nicholas Wolterstorff, Dumnezeu nu îşi foloseşte nici limba şi nici corzile vocale sau mâinile atunci când transmite mesajul divin şi această afirmare nu înseamnă însă că vorbirea divină este ori o simplă metaforă ori, mai rău, un nonsens.[533] Se poate lua în considerare *discursul religios* prin *analogie* cu o *declaraţie a unui preşedinte de stat*: cineva din suita acestuia pregăteşte documentul, apoi preşedintele îl semnează, dar uneori secretarul bate textul la maşina de scris după dictare, alteori i se indică doar esenţa a ceea ce preşedintele doreşte să transmită şi gradul de intervenţie în text al subalternului este mai puţin important, întrucât „crucial este că acesta cunoaşte ceea ce e în mintea superiorului

[531] *Ibidem*, pp. 42 - 52.
[532] Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse – philosophical reflections on the claim that God speaks*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 38.
[533] *Ibidem*.

său"[534]. Acest fenomen de a vorbi în numele cuiva are o semnificaţie majoră în cazul vorbirii despre Dumnezeu: cel care se bucură de acest privilegiu de a vorbi în numele lui Dumnezeu este *Profetul*.[535]

Dan R. Stiver semnalează că există anumiţi gânditori contemporani preocupaţi de hermeneutica religioasă preocupaţi de a devansa problemele clasice ridicate de interpretare şi fac apel la teoria actelor de vorbire extinsă la *actele textuale*, respectiv la discursul scris[536]. Ceea ce îi determină să-şi apropie teoria actelor de vorbire este faptul că le permite abordări mai nuanţate ale relaţiei dintre istoria şi literatura biblică. Optând pentru însuşirea teoriei actelor de vorbire, aceşti gânditori indică totodată importanţa intenţionalităţii auctoriale ca instanţă de control în vederea împiedicării *anarhiei interpretative*[537]. Stiver relevă, astfel, faptul că această alegere de a îmbina teoria actelor de limbaj cu hermeneutica religioasă are ca punct de plecare o serie de contraste între filozofia continentală şi cea de sorginte americană, respectiv:

• modul în care Nicholas Wolterstorff îşi construieşte teoria privitoare la *limbajul religios performativ*, printr-o critică temeinic argumentată cu privire la viziunea radicală a lui Derrida şi la viziunea mai moderată a lui Ricoeur, asupra *interpretării auctoriale a discursului religios*[538];

---

[534] *Ibidem*.

[535] *Ibidem*.

[536] Dan R. Stiver, "Felicity and Fusion: Speech Act Theology", în *Transcending boundaries in philosophy and theology: reason, meaning and experience*, editors Kevin Vanhoozer, Martin Warner, Ashgate Publishing Limited, 2007, pp. 145 – 155.
Dintre care cei mai importanţi sunt Nicholas Wolterstorff, Kevin Vanhoozer şi Nancey Murphy.

[537] *Ibidem*.

[538] Nicholas Wolterstorff, *op. cit*, p. 132.

• modul cum postmodernismul anglo-american, reprezentat de Nancey Murphy, contrastează cu postmodernismul continental de sorginte *deconstructivist relativistă*;[539]
• modul în care Vanhoozer își aproprie filozofia continentală, „așezând teoria actelor de vorbire în limita orizontului acțiunii comunicative"[540] (însă, ca și Wolterstorff și Murphy, Vanhoozer consideră necesară reconsiderarea criteriilor de semnificație prin *prisma intențiilor auctoriale*[541]).

Nicholas Wolterstorff propune revalorizarea criteriilor *intenționalității auctoriale*, deoarece „acțiunile discursului nu por fi înțelese în absența intențiilor autorului (fie el uman sau

---

„O linie recentă de atac, aceea deconstructivistă, cu Derrida drept lider incontestabil, afirmă că interpretarea auctorială a discursului, deși poate fi inevitabilă din rațiuni practice în situații variate, e totuși lipsită de temei, deoarece a considera că discursul vorbit sau scris este un instrument al discursului auctorial înseamnă a presupune discreditata metafizică a prezenței. Altă linie de atac, mai moderată, formulată cu mai multă profunzime de Ricoeur, afirmă că, deși fenomenul discursului auctorial este evident, totuși scopul interpretării, atunci când e vorba despre un text, este acela de a descoperi sensul textului. Atacul lui Ricoeur la adresa interpretării auctoriale a discursului ia forma unei argumentări că numai sensul provenit din interpretarea textuală este cel care trebuie practicat atunci când avem de-a face cu textele, și asta chiar și în privința textului care-și are obârșia în discursul auctorial"

[539] Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, London, T&T, 2001, p. 13.

Murphy își propune să clasifice actele de vorbire ale lui Austin ca fiind postmoderne și, în același timp, reprezentative pentru teologia postliberală a lui Lindbeck. Clasificarea actelor de vorbire drept postmoderne va atrage critica lui Richard S. Briggs, care va opta pentru o folosire distinctă a teoriei actelor de vorbire în relație cu exegeza biblică.

[540] Dan R. Stiver, *op.cit.*, pp. 145 - 155.

[541] *Ibidem*.

divin)"[542]. Tezele principale dezvoltate de N. Wolterstorff în *Divine discourse*, arată Stiver, deschid calea remarcabilă de a-l gândi pe Dumnezeu nu doar prin prisma reductibilă a revelaţiei, ci implicat în actul vorbirii. Acest fapt „conferă echipamentul teoretic pentru a accepta, la *modul literal*, că *Dumnezeu vorbeşte*"[543].

Teoria actelor de vorbire face obiectul a numeroase dispute între exponenţii tradiţiei continentale şi analitice: una dintre cele mai cunoscute fiind între Jacques Derrida şi John Searle.[544] Pe de o parte, critica lui Derrida la adresa teoriei actelor de vorbire este pusă de Searle sub acuzaţia de lipsă de claritate şi defectuoasă înţelegere conceptuală şi pe de altă parte, Derrida arată imposibilitatea identificării caracterului intenţional al mesajului scris, „în absenţa radicală a emiţătorului, receptorului şi contextului de producere"[545].

O altă divergenţă despre teoria actelor de vorbire propuse de Austin, căuia Derrida îi contestă legitimitatea, pe motiv că, deşi operează distincţia între acte de vorbire ratate şi reuşite, totuşi acesta nu admite posibilitatea citării *actelor performative caracteristice discursului ficţional*, deoarece este o „componentă parazitară a limbajului"[546]. Astfel, în opinia lui Austin, *actele de vorbire performative* constituie *o reuşită* numai dacă pot *exprima un citat*, iar Derrida îi reproşează lui Austin faptul că ia în considerare numai actele de vorbire serioase, în timp ce ignoră formele parazitare cum ar fi replicile actoriceşti.[547] Obiecţiile lui Searle faţă de aceste critici derridariene sunt că excluderea formelor parazitare nu

---

[542] *Ibidem.*
[543] *Ibidem.*
[544] Camil Cardas, „John Searle, Jacques Derrida", în *www.timpul.ro*, iunie-iulie 2009
[545] *Ibidem.*
[546] *Ibidem.*
[547] *Ibidem.*

este metafizică ci metodică, şi că ignorarea *parazitismului* provine din consideraţii logice, formale, nu morale, aşa cum susţinuse Derrida.[548]

Referindu-se la dezbaterea anterioară, Richard Briggs sugerează că „analiza derridiană a lui Austin nu reuşeşte să demonstreze că o teorie a propoziţiilor performative şi a actelor de vorbire trebuie să consimtă ultimativ la o tradiţie a presupoziţiilor metafizicii prezenţei"[549]. De fapt, arată acesta, rolul actului ilocuţionar al lui Austin este de a defini funcţionarea propoziţiilor în context social, iar determinarea performării actului ilocuţionar în text depinde de interpretările comunităţii, însă nu e de acord cu ideea că interpretarea este fixată *ultimativ* în funcţie de interesul lectorului.[550]

Dacă în cazul lui Derrida *intenţionalitatea auctorială* nu constituie o *finalitate interpretativă*, la Ricoeur lucrurile se complică. Astfel, pentru acesta din urmă orice eveniment primeşte o „*fixare materială*"[551], printr-o „exteriorizare intenţională"[552]. Semnificaţia unui act de limbaj reflectă atât *actul propoziţional*, cât şi *aspectele locuţionare, ilocuţionare* şi *perlocuţionare*, ridicate *la rang de paradigme*. În ceea ce priveşte discursul oral, acesta trimite imediat la locutor, astfel

---

[548] *Ibidem.*

[549] Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, T&T, London, 2001, p. 74.

[550] *Ibidem.*

[551] Paul Ricoeur, *De la text la acţiune (eseuri de hermeneutică II)*, Editura Echinocţiu, Cluj Napoca, 1999, p. 174.

[552] Astfel, arată Ricoeur, actul locuţionar se exteriorizează în frază; actul ilocuţionar poate fi la rândul său exteriorizat prin intermediul modurilor indicativ, imperativ, conjunctiv etc.; actul perlocuţionar caracterizează prin excelenţă discursul vorbit şi „operează nu prin intermediul recunoaşterii intenţiei mele de către interlocutorul meu, ci [...] prin energia sa, în virtutea influenţei sale directe asupra emoţiilor şi dispoziţiilor afective" (*ibidem*).

încât „intenţia subiectivă a subiectului vorbitor şi semnificaţia discursului său se acoperă reciproc"[553]. În cazul *discursului scris*, acestea sunt *disociate* şi textul se sustrage orizontului finit trăit de autorul său, iar relaţia semnificaţiei cu psihologia autorului se destramă. În discursul oral, explică Ricoeur, referinţa este *ostensivă*: situaţia fiind comună celor doi parteneri ai discursului, reperele sunt indicate prin gesturi sau cu ajutorul *demonstrativelor, adverbelor de timp, de loc.*[554] Aplicând aceste *criterii de textualitate limbajului religios*, Ricoeur arată că *intenţionalitatea*, nu este *iremediabil tributară reprezentării*, ci e *asociată* cu un anumit *tip de atitudini/sentimente religioase* ce devansează obiectivarea, eliberând subiectul religios de sub povara sensului[555]. Interpretarea e impusă de „incomunicabilităţii experienţei psihice a autorului"[556] şi de intenţia verbală „a textului"[557]. Faptul că funcţia referenţială a textului „depăşeşte simpla desemnare ostensivă a situaţiei comune celor doi interlocutori angajaţi în dialog"[558] conduce la apariţia necesităţii unei *plurivocităţi* de lecturi şi, prin urmare, de interpretări.

Bibliografie

Afloroaei, Ştefan, „Metafizica şi experienţa religioasă. Analogii posibile", în *Fenomenologie şi teologie*, Polirom, Iaşi, 2006.

Austin, J. L., *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere Sorana Corneanu, Editura Paralela 45, Piteşti, 2005.

Briggs, Richard S., *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, T&T, London, 2001.

---

[553] *Ibidem*, p. 175.

[554] *Idem*, „Experienţă şi limbaj în discursul religios", în *Fenomenologie...* , *op. cit.*, p. 13

[555] *Ibidem*

[556] *Ibidem*, p. 188.

[557] *Ibidem*.

[558] *Ibidem*, p. 192.

Cardas, Camil, *John Searle, Jacques Derrida*, *www.timpul.ro*, iunie-iulie 2009.
Flonta, Mircea, *Gânditorul Singuratic*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.
Ricoeur, Paul, „Experienţă şi limbaj în discursul religios", în *Fenomenologie şi teologie*, traducere de Nicolae Ionel, Polirom, Iaşi, 1996.
Ricoeur, Paul, *De la text la acţiune (eseuri de hermeneutică II)*, traducere de Ion Pop, Editura Echinocţiu, Cluj, 1999.
Stiver, Dan R., „Felicity and Fusion: Speech Act Theology", în *Transcending boundaries in philosophy and theology: reason, meaning and experience*, editors Kevin Vanhoozer, Martin Warner, Ashgate Publishing Limited, 2007.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere de Mircea Flonta şi Mircea Dumitru, prefaţă de Mircea Flonta, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.
Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse – philosophical reflections on the claim that God speaks*, Cambridge University Press, 2000.
Cavell, Stanley, "La passion", în *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle? – L'Organon du nouveau siècle*, Gallimard/Centre Pompidou, Paris, 2001.

VI.3 De la limbajul wittgensteinan la neuropsihologie

Corneliu Robert Sîrghea

1. Istorie şi interdisciplinaritate

În abordarea lui Georg Forster, fiecare om se află într-un sistem de „sentimente şi decizii"[559] care se pot menţine într-un *echilibru* doar dacă şi numai dacă raţiunea, sentimentele şi imaginaţia sunt *corelate* corespunzător. Pentru domeniul

[559] Georg Forster, *Fragent eines Briefes an einen deutschen Schriftsteller über Schillers (Werke in Zwei Bäden)*, Editura Suhrkamp, Frankfurt, 1793, p. 35.

analitic și cel neuropsihologic acest exercițiu de echilibristică își are sensul în măsura în care cercetările au în vedere limbajul[560], în toată complexitatea sa. Pe lângă acest fapt, „*noul curs* în evoluția cunoașterii științifice se concretizează în constituirea unor orientări metodologice apte să favorizeze și *să medieze efectiv* realizarea procesului de integrare și interdisciplinaritate și ele sunt reprezentate de cibernetica generală, de teoria informației, de teoria comunicării, de semiotică, de teoria generală a sistemelor și de sinergetică"[561]. Toate acestea reflectă faptul că s-a ajuns la stadiul în care în cercetarea științifică nu mai poate fi izolată de celelalte domenii, iar arii de cercetare dintre cele mai diverse se unesc și alcătuiesc noi sfere de analiză și în acest mod s-a impus transdisciplinaritatea[562]. Un studiu transdisciplinar se impune exemplu pentru *psihoneuroimunologie*: un termen ce pentru un neurolog înseamnă în mod automat stările emoționale, perceptuale, cognitive și chimice ale activității neuronale[563]. Dar așa cum nu poate fi înțeles prezentul fără *a face recurs* la trecut, tot în acest fel, pentru a desluși noile fenomene științifice, trebuie să cunoscut *izvorul* și *cauzele* care le-au generat, iar lucrarea trasează liniile ce demarchează și unește

---

[560] Richard Leakey, *Originea omului*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 154 - 155. Indivizi depind „de limbă pentru că trăim în lume și pur și simplu nu ne putem imagina o lume fără limbaj" (p. 155).

[561] Leon Dănăilă, Mihai Golu, *Tratat de neuropsihologie*, vol. I, Editura Medicală, București, 2006, p. 9.

[562] A se consulta, în acest sens, o lucrare *manifest*: Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, Editura Polirom, Iași, 1999.

[563] Francisco Varela, *Sinele corpului*, în Daniel Goleman (editor) *Emoții vindecătoare. Dialoguri cu Dalai Lama despre rațiune, emoții și sănătate*, Editura Curtea Veche, București, 2008, p. 78.

neuropsihologia şi filosofia analitică - fiind aşadar un studiu transdisciplinar în condiţiile definite anterior.[564]

Domeniul neuropsihologiei se află, ca specialitate, la graniţa dintre ştiinţele neurologice, psihologie, ştiinţele tehnice (tehnica comunicaţiilor, tehnica computaţională, tehnica inteligenţelor artificiale etc.) şi ştiinţele socio-umane şi a cunoscut, pe parcursul evoluţiei sale, diferite denumiri. Acum aproape un secol, studiul relaţiilor existente între comportament, procese mentale şi fiziologice era răspândit sub numele de psihologie fiziologică[565], iar recent s-au impus noi termeni precum: neuroştiinţă a comportamentului[566], psihologie biologică, neuropsihologie psihosomatică, neurologie comportamentală, medicină comportamentală, psihoneuroimunologie[567]. Acest domeniu fascinant din medicină studiază baza neurofiziologică aflată în „sfera proceselor psihice, a limbajului şi a comportamentului, precum şi evidenţierea aspectelor clinice ale acestora"[568]. Aplicând metoda transdisciplinară de studiu se fixează trei valenţe referitoare la procese psihice, limbaj şi comportament

---

[564] A se consulta referitor la metoda analitică din studiul evolunţionismului Gheorghe Mustaţă, Mariană Mustaţă, *Origine, evoluţie şi evoluţionism*, Vasile Goldiş University Press, Arad, 2001, p. 29.

[565] I. P. Pavlov, *Conditioned reflexes: An investigation of the physiological activiti of the cerebral cortex*, Oxford University Press, London, 1927.

[566] Cliff Sahron, Richard J. Davinson, *Creierul şi emoţiile, apud.* Daniel Goleman, *op. cit.*, pp. 87 - 109.

[567] Mihail L. Rusu, Daniel Rusu, Mihai Porojan, *Psychosomatic aspects in cardiovascular diseases*, în Dan L. Dumitraşcu, Cristina Hoţoleanu (editor), *Neurosciences. Clinical Applications of recent knowledge*, Editura Medicală Universitară Iuliu Haţieganu, Cluj - Napoca, 2008, pp. 254 - 262.

[568] Leon Dănăilă, Mihai Golu, *op. cit.*, p. 10.

şi ar trebui să rezulte o cercetare care să acumuleze şi să valorifice datele experimentale, de laborator, efectuate pe animale şi om precum şi cele oferite de clinica neurologică şi neurochirurgicală. Astfel, se ajunge la psihoneurologia care nu e mai este doar o disciplină experimentală sau clinică, ci devine un *cadru complex* de cercetare ce atinge: viaţa socială cât şi pe cea privată, componenta teoretică şi pe cea practică. Literatura de specialitate[569] indică faptul că studiul organizării *psiho-neuro-comportamentale* se manifestă în patru direcţii[570]:

• *evoluţionistă*, în decorul căreia se găsesc explicate funcţiile creierului uman prin corelare cu evoluţia făpturilor necuvântătoare[571];

• *descriptivă* care este canalizată pe abordarea spaţio-temporală a comportamentului[572];

• *ontogenică*, extrem de importantă la nivelul omului, care permite stabilirea *stadiilor* pe care le parcurg diferitele *entităţi psihocomportamentale* până la desăvârşire şi maturizare, în strânsă dependenţă de maturizarea structurilor cerebrale[573];

• *neuro- psihologică* sau *psihoneurologică*, în cadrul căreia accentul cade pe dezvăluirea şi explicarea mecanismelor concrete prin care se realizează, la nivelul creierului[574].

Există însă o tendinţă tot mai accentuată şi spre alte domenii:

---

569 Eugen Avram, *Neuropsihologie. Bazele teoriei şi practicii*, Editura SPER, Bucureşti, 2010.

570 Leon Dănăilă, Mihai Golu, *op. cit.*, p. 11.

571 E. M. Hillman, "Optical brain imaging in vivo: techniques and applications from animal to man", în *Jurnal of biomedical optics*, no. 12, V, September - October, 2007.

572 Rainer Greifeneder şi Herbert Bless, "Relying on Accesible Content Versus Accessibility Experiences: The Case of Processing Capacity", în *Social Cognition*, no. 25, 2007, pp. 853 - 881.

573 *Ibidem*.

574 *Ibidem*.

• *fizică*, referitoare la câmpurile electromagnetice ce însoţesc activitatea psihică şi schimburile de particule elementare, precum şi de orice altă activitate fizică permiţând *realizarea corespondenţei* între sistemele organice şi cele anorganice[575];
• *cibernetică*, unde creierul uman este asociat cu un *computer cu autoreglare*, o componenta *pur informaţională*, în care lumea externă şi cea internă sunt înţelese ca „o reţea de interconexiuni ale influenţelor, dorinţelor şi talentelor, constituind tocmai înţelesul a tot ceea ce facem"[576].

Aplicând studiul transdisciplinar în neuropsihologie, se conturează câteva direcţii de studiu care se referă la legături care se stabilesc între:
• *psihic* şi *creier*[577];
• *creier* şi *gramaticile universale*[578];
• *gramaticile universale* şi *formele logice ale acestora*[579];
• *formele logice* şi *jocurile de limbaj*[580].
Cercetările actuale desfăşurate în domeniul psihologiei cognitive au arătat, prin numeroase experimente, aplicaţii, exerciţii practice şi mentale[581] că la studiul transdisciplinar, stabilit anterior se mai suprapun şi alte domenii, cum ar fi:

---

[575] Pascual – Leone A. Fregni, "Transcranial magnetic stimulation for the treatment of depresion in neurologic disorder", în *Current psychiatry reports*, no. 7, V, October, 2005, pp. 381 - 390.
[576] Robert K. Cooper, *Nu-ţi sta în cale. 5 chei pentru a depăşi aştepările tuturor*, Editura Allfa, Bucureşti, 2009, p. 223.
[577] Graham J. Beaumot, *Introduction to Neuropsychology*, Editura The Guilford Press, New York, 2008, pp. 199 – 220.
[578] Ray Jackendoff, *Patterns in the Mind: Language and Human Nature*, Basic Books, New York, 1994, p. 138.
[579] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001, p. 84.
[580] *Ibidem*, p. 114.
[581] Daniel Kahneman, *Gândire rapidă, gândire lentă*, Editura Publica, Bucureşti, 2012.

economie, lingvistică, marketing, psihologie, semiotică. În urma evaluării, sistematizării și sintetizării răspunsurilor primite se conchide: „identitatea, personalitatea și talentul sunt... funcții cerebrale"[582]. Exerimentele au mai arătat că puterea de influență pe care o au exercițiile audio – vizuale[583] asupra creierului uman e putând fi devastatoare pentru cel care nu o cunoaște. Tot acest *tablou al experimentelor* a demonstrat că *limbajul anticipativ*[584] este *viabil* în sfera semioticii și a filosofiei wittgensteiniene, prin aceea că *lucrul în sine, obiectele și forma logică* a lumii sunt *reprezentări mentale* care *arată și spun* cum este lumea, acestea fiind substanța *activităților conexe* din creier: inteligență, comportament și conștiință.[585] S-a evidențiat, astfel, o direcție de cercetare tributară experimentului și demonstrației, fiind preponderent axată pe *zona pragmatică* a existenței umane. În cele ce urmează, se conchide că punctul de vedere al filosofiei analitic – pozitivistă, asupra căreia se concentrează lucrarea, orientată predominant spre delimitarea teritoriul limbajului[586], al semioticii[587], al șemiozei[588] care constituie procesul de

[582] Leon Dănăilă, Mihai Golu, *op. cit.*, p. 11.

[583] În acest sens se pot menționa câteva exerciții experimentale: *efectul de amorsare*; *majuscule/minuscule și dreapta/stânga*; *iluzia Müller - Lyer*; *testul Stroop*; *gorila invizibilă.*

[584] Qasim Aziz, *Functional brain imaging in health and disease* în Dan L. Dumitrașcu, Cristina Hoțoleanu (editor), *op. cit.*, pp. 120 - 127.

[585] Trebuie amintită școala conexionismului, condusă de David Rumelhart și James McClelland, care susțin că rețele simple pot explica prin ele însele mare parte a inteligenței umane.

[586] Derek Bickerton, *Language and Species*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 257.

[587] Thomas A. Sebeok, *Jocul cu fantasme. Semiotică și antropologie*, Editura All, București, 2002, p. 80.

[588] Umberto Eco, *A theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976.

formalizare logică a acesteia. Se va delimita istoric orientarea filosofică şi apoi se vor enumera principalele caracteristici ale acesteia.

Filosofia analitică îşi are începuturile în strădania logicii şi a fundamentelor matematice de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX. Acest *efort* a dus la naşterea unui nou *simbolism logic formal*[589], având o mare putere de influenţă. Dintre cei care au iniţiat această mişcare se amintesc Gottlob Frege[590], Bertrand Russell Alfred N. Whitehead[591] şi Ludwig Wittgenstein[592] care se constiuie a fi prin lucrările lor *pioneri* în filosofia limbajului şi în filosofia analtică prin „respingerea psihologismului şi a tuturor formelor de naturalism"[593]. Dat fiind acest *cadru ideal*, filosofia analitică a realizat că poate trata probleme filosofice vechi într-un mod precis, clar şi lipsit de ambiguitate, bazat pe un sistem logico-matematic infailibil. Această *viziune inedită* face ca aria filosofiei analitice a lui Wittgenstein prin care se dezbat vechile probleme din filozofie (*Ce este adevărul?*, *Ce este frumosul?*) să devină *pseudoprobleme* şi, respectiv, să dispară.[594] Pe lângă această inedită promisiune pe care o aduceau reprezentanţii *pozitivismului logic*[595], din cadrul

---

[589] Teodor Stihi, *Introducere în logica simbolică*, Editura Bic All, Bucureşti, 1999, pp. 96 - 97.

[590] A se consulta Gottlog Frege, *Scrieri logico – filosofice I*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.

[591] A se vedea Bertrand Russell, A.N. Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.

[592] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*..., *op. cit.*, p. 84.

[593] John Shand, *Introducere în filosofia occidentală (filosofie şi filosofi)*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, p. 226.

[594] A se studia Rudolf Carnap, *Die alte und die neue Logik*, Meiner, Leipzig, 1931.

[595] A se consulta Moritz Schlick, *General Theory of Knowledge*, Open Court, La Salle, 1974.

Cercului de la Viena[596], față de filosofia tradițională, mai trebuie amintit faptul că ei au și deschis drumul studiilor din zona fiziologiei cognitive spre interdisciplinaritate care s-a datorat, în special, faptului că filosofia analitică a avut în vedere „să clarifice problemele filosofiei prin analiză definitivă și să arate că unele dintre acestea există doar pentru că suntem induși în eroare de limbă"[597], așa cum actualele studii și experimente din neuropsihologie o demonstrează. Se observă, astfel, că studiile actuale din neuropsihologie sunt înscrise în tradiția filosofică analitică. Aceasta din urmă se diferențiază, în diversele sale manifestări, de celelalte direcții filosofice, mai întâi „prin convingerea că o analiză filosofică a limbajului poate conduce la o explicație filosofică a gândirii, și, în al doilea rând, convingerea că aceasta este singura modalitate de a ajunge la o explicație globală"[598]. În acest context se naște filosofia lui Wittgenstein, care preia termenii de la autorii care i-a studiat, Frege, Russell, adaptându-i la propria viziune asupra lumii: *obiectele* și *numele* ar fi *fibrele ultime* ale realității ce generează realitatea, după cum, în neuropsihologie, mintea ar fi *generatorul competențelor cognitive*, iar acestea sunt în *relație* cu „stările de lucruri atomare"[599] (cea mai elementară propoziție), „stări de lucruri actuale[600], „forma logică a lumii"[601] (find o totalitate a

---

[596] A se vedea *The Scientific Conception of the World: the Vienna Circle*, Viena Circle Collection, Reidel Publishing Company, Londra, 1973.
[597] John Shand, *op. cit.*, p. 228.
[598] Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice*, Editura Dacia, Cluj - Napoca, 2004, p. 14.
[599] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus… , op. cit.*, p. 79.
[600] *Idem*, *Cercetări filosofice*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 403.
[601] *Idem*, *Jurnale 1914 – 1916. Câteva remarci asupra formei logice*, Editura Humanitas, București, 2010.

contingentului) şi, în cele din urmă cu *limbajul*. Pentru autorul citat este caracteristică ideea conform căreia „este o *imposibilitate logică* a spune ceva despre *inexprimabil*" deoarece acesta „poate fi doar arătat"[602].

În încheierea acestei prime părţi, se conchide că principalele însuşiri ale acestor două sfere de activitate ştiinţifică se regăsesc în nevoia de interdisciplinaritate. Atât în cadrul cercetării neuropsihologice cât şi în domeniul filosofiei analitice sunt făcute referiri la zonele conexe pe care le cuprind. Nota comună este dată de faptul că ambele se conjugă prin studiu asupra *limbajului* (coerenţă, fluiditate şi complexitate), *imagisticii mentale* (reprezentări mentale, *imaginar- fantasmagoric* etc.) şi a *lumii* în complexitatea şi diversitatea ei interioară şi exterioară.

2. Perspectiva tridimensională a filosofiei analitice şi a cercetării neuropsihologice

Dacă în prima parte s-a arătat că studiile din filosofia analitică şi neuropsihologie au o istorie complexă şi au în vedere studiul limbajului şi comportamentului la om, în continuare se va demostra că domeniile încadrate în studiul de faţă pot avea proiecte ştiinţifice împreună. Se susţine în lucrare teza bazată pe considerentul că *termenii cheie* din filosofia wittgensteiniană[603] se aplică în cadrul studiilor, experimentelor şi aplicaţiilor din câmpul neuropsihologic. Primul grup de termeni avuţi în vedere sunt: *limbaj* şi *tablou mental*. În cel de-al doilea *grup* de termeni se va analiza ceea ce înseamnă *obiectele* pentru Wittgenstein şi funcţia gândirii în studiile neuropsihologice şi care este relaţia dintre termenii desemnaţi. Pentru filosofia wittgensteiniană structura *limbajului* descrie structura lumii, datorită *corespondenţei*

---

[602] Andrei Alexandru Achim, *A spune şi a arăta. Onto-logia în Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Lumen, Iaşi, 2006.

[603] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus…* , *op. cit.*, pp. 101 - 102.

dintre *obiecte* (caracteristici interne ale propoziției) și *semnificație*, dintre *propoziții* și *fapte*). Dacă nu există *o corespondență* între *enunțuri* și *fapte* rezultă că nu există *o legătură* între *adevăr* și *realitate*, între *reprezentare* și *limbaj*[604] și între *ceea ce se spune* și *ceea ce se arată*[605], între *obiecte* și *reprezentare.*[606] Aceste *corespondențe se conjugă* la Wittgenstein prin *formularea paradigmatică: propoziții cu sens* și *propoziții fără sens* sau *nonsensuri.*[607] În acest sens, „*gânditorul singuratic*"[608], este pătruns de ideea că atât timp cât nu vorbești în *propoziții cu sens* este doar *vorbărie goală*, iar despre ceea ce se poate vorbi cu adevărat, doar *se arată*, ceea ce induce imediat ideea că *limbajul* este valid atât timp cât el se rezumă doar la ceea ce se poate *spune*, nu și *arăta*. În acest caz, nu este necesară decât *o evaluare de suprafață* spre a vedea că *realitatea lingvistică* trăită de persoane din această lume e una defectuoasă, bolnavă, manipulatoare, sărăcăcioasă, fragmentară și tendențioasă. *Mediile* prin care *se propagă* acest tip de *fenomen semiotic degenerativ* sunt dintre cele mai diverse, de la televiziune, la presa scrisă, de la diferitele portaluri *web*, până la cărți scrise doar pentru a mai consuma o *călimară de cerneală*. De asemenea, efectele acestui tip de expresie verbală a gândirii nu se lasă așteptat, nici la nivel social și nici la nivel neuronal! Studiile de specialitate din

---

[604] John Skorupski, "Meaning, use, verification", în Bob Hale and Crispin Wright (editors), *A companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, pp. 29 - 59.

[605] P. Engelmann, *Bemerkungen zum Tractatus*, *apud* Allan Janik și Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 71.

[606] A. C. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996, p. 59.

[607] *Ibidem.*

[608] Mircea Flonta, *Gânditorul singuratic*, Editura Humanitas, București, 2008.

psihoneurologie au arătat că există o strânsă corelație între formarea conexiunilor neuronale și stadiul de anxietate prezent la un copil sau un adult[609] care sunt datorate în special mediului lingvistic înconjurător. Tot datorită limbajului, dendritele și sinapsele neuronale prezente în lobul prefrontal, stânga, se pot modifica[610]: altfel spus, rețelele neuronale din zonele importante din creier își pot *răsuci* stările de activitate la 180° datorită stadiului lingvistic înconjurător și dacă e unul foarte jos, atunci comportamentele sunt primare. Se observă, astfel, că percepțiile sosite pe *calea limbajului* modifică *comportamentul uman anticipativ*[611], *comportamentul de masă sau neuromarketing* (prin tipul de *neuroni-oglindă*)[612] și *metacogniția* sau producerea unei *anticipații neuronale* prin introducerea unui *repertoriu de creații Science Fiction*[613], prin accelerarea *procesului asociativ*[614]. Cel de-al doilea *grup* (evocat anterior) are drept scop explicitarea dominantă rezultată în urma sintetizării celor două *chei de înțelegere*: filosofia limbajului wittgensteinian și studiile neuronale. După cum s-a mai menționat anterior, *obiectele,* în cadrul filosofiei wittgensteiniene, sunt unitățile fundamentale ale

---

[609] Laura Visu-Petra, *The Multidimensional Development of executive function. A neuropsychological Approach*, Editura ASCR & COGNITION, Cluj - Napoca, 2008, pp. 182 - 183.

[610] Allan J. Hobson, *The Chemistry of Conscious States: How to Brain Change Its Mind*, Little, Down, 1994, pp. 142 – 143.

[611] William H. Calvin, *Cum gândește creierul*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 54.

[612] Martin Lindstrom, *Buyology. Truth and Lies About Why We Buy*, Broadway books, New York, 2010.

[613] Se pot menționa aici filmele și serialele comerciale de tip *Harry Potter*, *Twilight*, *Avatar*, *Supernatural*, *Smallville*, *Terminator*, *Spiderman*, *The Avengers*, *Invazii Extraterestre*.

[614] Oliver Sacks, *Seeing Voices*, University of California Press, 1989, pp. 40 - 44.

limbajului și sunt neschimbabile. Printre altele, „lumea lui Wittgenstein este o lume determinată de obiecte aflate într-o relaționare sau alta, dar oricum, în relație"[615] și această lume plină de relații se poate reflecta și în studiul neuropsihologiei, mai ales în teoriile conexioniste[616], din a doua perioadă a secolului XX.

Neurologii susțin că, pentru a modifica *traseele neuronale*, este nevoie de cunoașterea *codurilor cerebrale* precum și a modului lor de guvernare ce le *aprinde*.[617] S-a demonstrat că prin intermediul unor experimente de repetiții mentale, abstractizare și reprezentare fantasmagorică (filme, cărți, promisiuni electorale) că se poate avea acces la activitatea subconștientă[618]. Dacă un *exercițiu public* întrebuințează latura senzitivă, cognitivă și motrică, având puterea de a abstractiza și de creea unele tablouri mentale fantasmagorice, atunci are la dispoziție atenția, timpul și deciziile asistenței în cauză.[619] În accepția acestei lucrări se consideră că există *o legătura intrinsecă* între *obiectele wittgensteinene* și *funcția gândirii* (de precizat că ambele au un caracter constant și stabi). Printre altele, domeniile avute în vedere, au implicații directe și ireconciliabile cu activitățile umane importante: raționalizare, acțiune și simțire[620]. În cea din urmă secvență a acestei cercetări se îndreaptă atenția spre doi termeni care au rolul coagulării studiul de față, și anume *forma logică*

---

[615] Andrei Alexandru Achim, *op. cit.*, p. 38.

[616] M. Minsky, S. Papert, *Perceptrons: An introduction to computational geometry*, MIT Press, Cambridge, 1969.

[617] A se consulta Gordon H. Bower și Daniel G. Morrow, "Mental models in narrative comprehension", în *Science*, no. 247, 1990, pp. 44 - 48.

[618] Steven Pinker, *How to the Mind Works*, W. W. Norton& Company, New York, 1997, pp. 318 - 320.

[619] *Ibidem*.

[620] Ordinea celor trei noțiuni este aleatorie.

propoziţională[621] şi intelect[622]. De precizat că încadrul filosofiei wittgensteiniene *forma logică* a lumii şi a limbajului are *corespondenţă* cu *propoziţiile cu sens* şi atât timp cât o propoziţie spune doar ce se poate spune şi nu ceea ce *se arată* este o tautologie, un adevăr logic[623]. Astfel, se dă *coerenţă* tuturor celor existente (limbaj, fenomene naturale) şi se statorniceasc liniile de demarcaţie dintre ceea ce se explică public[624] şi ceea ce se explică privat[625], dintre propoziţiile emise şi faptele corespondente dar atât timp cât nu există o corelaţie între cele două discursul descris este unul tendenţios şi fals deoarece „filosofia nu este, aşadar, o teorie, o doctrină, ci o activitate"[626]. În esenţă filosofia este asemănătoare *scării* folosită până la îndeplinirea scopul apoi o aruncată[627] şi doar în acest sens, filosofia de factură wittgensteiniană poate fi

---

[621] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus,...* , *op. cit.*, p. 103.

[622] Gordon H. Bower şi Daniel G. Morrow, *op. cit.*, pp. 44 - 48.

[623] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus...* , *op. cit.*
„4.0312: Ideea mea fundamentală este: constantele logice nu reprezintă. Că logica faptelor nu pot fi reprezentate. Adevărurile logice – tautologiile – sunt în mod necesar adevărate, iar negaţiile lor – contradicţiile – sunt în mod necesar false. Primele sunt adevărate sau false a posteriori, celelalte sunt adevărate sau false a priorii, în virtutea formei propoziţiilor."

[624] *Ibidem*.
„6.52: Noi simţim că atunci când toate problemele ştiinţifice posibile primesc un răspuns, problemele noastre de viaţă nu sunt câtuşi de puţin atinse. Desigur că în acest caz nu mai rămâne nici o întrebare; şi tocmai acesta este răspunsul."

[625] Ansgar Beckermann, *Witthenstein, Wittgenstein and the Contemporary Philosophy of Mind – Continuites and Changes*, în T. Metziner (ed.), *Neural Correlates of Consciousness – Empirical and Conceptual Question*, Mit Press, Chambridge, 2000, pp. 41 - 55.

[626] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus...* , *op. cit.*, p. 102.

[627] Sven Birkerts, *The Gutemberg Elogies: The Fate of Reading in an Electronic Age*, Ballantine Books, New York, 1994, p. 84.

coroborată cu cercetările neuropsihologice. Pentru această ultimă arie de cercetare menţionată, activitatea este cea care defineşte domeniul, fie că se vorbeşte de activitate neuronală, fie de cea lingvistică, iar acest lucru se produce tocmai datorită faptului că înţelegerea „limbajului antrenează multe componente ale inteligenţei: recunoaşterea cuvintelor, decodificarea înţelesurilor noi, fragmentarea succesiunii de cuvinte în elemente gramaticale, combinarea înţelesurilor în enunţuri, deducerea legăturilor între enunţuri, reţinerea, în memoria de scurtă durată, a conceptelor anterioare în timpul pregătirii discursului următor, deducerea intenţiilor vorbitorului sau ale scriitorului, schematizarea esenţei unui pasaj, construirea unei reprezentări mentale a situaţiei şi a acţiunilor descrise"[628]. Toate aceste funcţii enumerate în lucrare arată faptul că filosofia analitică nu doar că stabileşte limitele de studiu al neuropsihologiei[629], ci, mai ales oferă o consistenţă teoretică. Ea permite ca studiile asupra contextului actual socio-economic să fie diversificate.[630]

Concluzii

Studiul de faţă a conturat de investigaţii ştiinţifice se extind atât spre *zona psihobiologică umană* cât şi spre *domeniul semiotic-aplicativ a realităţii*, făcând posibilă legătura dintre:

- *limbaj* şi *imagistică mentală*;
- *formele logice propoziţionale* şi intelect;
- *obiecte* şi *generatorul competenţelor cognitive*.

---

[628] William H. Calvin, *op. cit.*, p. 92.

[629] De altfel, specialiştii din această zonă a ştiinţei recunosc faptul că nu se înţelege modul de comunicare a neuronilor, modalitatea procesului de reamintire a evenimentelor trecute şi metoda pe care o folosesc atunci când se iau decizii în mod colectiv, la scară locală sau regională.

[630] În cel mai slab mod poate fi întrebuinţată doar ca metodă a analizei propoziţiilor.

De precizat că studiile întreprinse şi expuse în analiza de faţă au menirea de a reliefa, pe lângă faptul că fiecare domeniu are propriul repertoriu de exigenţă ştiinţifică, totuşi, niciuna dintre ele nu suprimă partea analitic-argumentativă în favoarea stilului calofil, cu valenţe liric-emoţionale.

Toate cele menţionate anterior sunt demonstrabile doar făcând *recurs* la experimente, demonstraţii, teorii şi aplicaţii evidenţiate în lucrare. Dar aşa cum rezultă din capitolele anterioare, *limbajul* este *umbrela* sub care se adăpostesc atât cercetările tehnice cât şi cele umane şi atunci *formula wittgensteiniană* rămâne *paradigmatică*: *limitele lumii mele sunt şi limitele limbajului meu*. Totodată, studiul de faţă se sprijină şi pe cercetările neuropsihologice conform cărora structurile şi traseele neuronale sunt influenţate de limbaj şi de lume, iar astfel, *reprezentările mentale*, *hărţile cognitive*, *codurile cerebrale*, *analiza obiectelor*, *semnificaţia numelor*, *dezvoltarea sinapselor* sunt legate cu necesitate de limbaj şi cercetările întreprinse de filosofia analitică.

Bibliografie

Achim, Andrei, Alexandru, *A spune şi a arăta. Ontologia în Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Lumen, Iaşi, 2006.

Avram, Eugen, *Neuropsihologie. Bazele teoriei şi practicii*, Editura SPER, Bucureşti, 2010.

Basarab Nicolescu, *Transdisciplinaritatea*, traducere din franceză de Horia Vasilescu, revizuită de Magda Cârneci, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Beaumot, Graham J., *Introduction to Neuropsychology* second edition, The Guilford Press, New York, 2008.

Bickerton, Derek, *Language and Species*, University of Chicago Press, 1990.

Birkerts, Sven, *The Gutemberg Elogies: The Fate of Reading in an Electronic Age*, Ballantine Books, New York, 1994.

Bower, Gordon H.; Morrow, Daniel G., "Mental models in narrative comprehension", în *Science*, vol. 247, 1990.

Cooper, Robert K., *Nu-ţi sta în cale. 5 chei pentru a depăşi aşteptările tuturor*, traducere din limba engleză de Teodor Fleşeru, Editura Allfa, Bucureşti, 2009.
Dănăilă, Leon; Golu, Mihai, *Tratat de neuropsihologie*, vol. I, Editura Medicală, Bucureşti, 2006.
Dumitraşcu, Dan L.; Hoţoleanu, Cristina (editor), *Neurosciences. Clinical Applications of recent knowledge*, Editura Medicală Universitară Iuliu Haţieganu, Cluj - Napoca, 2008.
Dummett, Michalel, *Originile filosofiei analitice*, traducere de Ioan Biriş, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2004.
Eco, Umberto, *A theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington, 1976.
Flonta, Mircea, *Gânditorul singuratic. Critica şi practica filozofiei la Ludwig Wittgenstein*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.
Frege, Gottlob, *Scrieri logico – filosofice I*, traducere şi studiu introductiv de Sorin Vieru, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.
Fregni, Pascual, Leone A., "Transcranial magnetic stimulation for the treatment of depresion in neurologivc disorder", în *Current psychiatry reports*, no. 7, V, 2005.
Grayling, A. C., *Wittgenstein*, traducere din engleză de Gheorghe Ştefanov, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.
Greifeneder, Rainer; Bless, Herbert, "Relying on Accesible Content Versus Accessibility Experiences: The Case of Processing Capacity", în *Social Cognition*, no. 25, 2007.
Hillman, E. M., "Optical brain imaging in vivo: techniques and applications from animal to man", în *Jurnal of biomedical optics*, no. 12, V, September - October, 2007.
Hobson, Allan J., *The Chemistry of Conscious States: How to Brain Change Its Mind*, Little, Down, 1994.
Jackendoff, Ray, *Patterns in the Mind: Language and Human Nature*, Basic Books, New York, 1994.

Janik, Allan, Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein*, traducere şi note de Mircea Flonta, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.
Kahneman, Daniel, *Gândire rapidă, gândire lentă*, traducere din engleză şi note de Dan Crăciun, cuvânt înainte de Peter Barta, Editura Publica, Bucureşti, 2011.
Leakey, Richard, *Originile omului*, traducere de Ion Oprescu şi Ana Maria Glavace, Humanitas, 1995.
Lindstrom, Martin, *Buyology. Truth and Lies About Why We Buy*, Broadway books, New York, 2010.
Metziner, T. (editor), *Neural Correlates of Consciousness – Empirical and Conceptual Question*, Mit Press, Chambridge, 2000.
Mustaţă, Gheorghe; Mustaţă, Mariana, *Origine, evoluţie şi evoluţionism*, referenţi ştiinţifici, Ion Bara, Ion Iordache, Ionel Andriescu, tehnoredcatare computerizată Alexandrina Elena Atodiresei, Vasile Goldiş University Press Arad, 2001.
Pavlov, I. P., *Conditioned reflexes: An investigation of the physiological activity of the cerebral cortex*, Oxford University Press, London, 1927.
Pinker, Steven, *How to the Mind Works*, W. W. Norton & Company, New York, 1997.
Quine, W. V., Ullian, J. S., *Ţesătura opiniilor*,traducere de Mircea Dumitru, Editura Paralela 45, Piteşti, 2007.
Sacks, Oliver, *Seeing Voices*, University of California Press, 1989.
Sebeok, Thomas A., *Jocul cu fantasme. Semiotică şi antropologie*, traducere şi postfaţă de Mariana Neţ, Editura All, Bucureşti.
Shand, John, *Introducere în filosofia occidentală. Filosofie şi filosofi*, traducere de Laurenţiu Hanganu, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998.

Skorupski, John, *Meaning, use, verification*, în Bob Hale and Crispin Wright (editor), *A companion to the Philosophy of Language*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998.
Stihi, Teodor, *Introducere în logica simbolică*, Editura Bic All, Bucureşti, 1999.
The Scientific Conception of the World: the Vienna Circle, Viena Circle Collection, Reidel Publishing Company, Londra, 1973.
Varela, Francisco, *Sinele corpului*, în Daniel Goleman (editor) *Emoţii vindecătoare. Dialoguri cu Dalai Lama despre raţiune, emoţii şi sănătate*, traducere din limba engleză de Viorel Zaicu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2008.
Visu – Petra, Laura, *The Multidimensional Development of executive function. A neuropsychological Approach*, Editura ASCR & COGNITION, Cluj - Napoca, 2008.
Wittgenstein, Ludwig, *Cercetări filosofice*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta în colaborare cu Adrian-Paul Iliescu, notă istorică de Mircea Flonta, studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.
Wittgenstein, Ludwig, *Jurnale 1914 - 1916. Câteva remarci asupra formei logice*, traducere de Cătălin Cioabă şi Gheorghe Ştefanov, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico - Philosophicus*, traducere din germană de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta, notă istorică şi în ajutorul cititorului de Mircea Flonta, note de Mircea Dumitru, Editura Humanitas, Bucureşti, 2001.

VI.3 Publicitatea subliminală

Ionuţ Adrian Rădulescu

I Prezentare conceptuală a publicităţii subliminale

Conceptul de publicitate subliminală constituie un tip de reclamă ce utilizează mesaje subliminale ce constituie informaţii inserate în imagini, secvenţe audio sau video pe

care conştientul nu le percepe: „acesta reprezintă expunerea în cadrul unei proiecţii vizuale sau auditive a unui mesaj, a unei idei, pentru o perioadă de timp suficient de scurtă încât creierul să nu o poată înregistra în *mod conştient*"[631]. Întrebarea ar fi de ce conştientul *nu percepe* aceste mesaje, iar răspunsul este că publicitatea subliminală utilizează semnale sau mesaje care sunt prea slabe pentru a putea fi percepute în mod conştient, dar care pot influenţa comportamentul ulterior al persoanei: prin „crearea unor impresii puternice în subconştientul publicului care recepţionează mesajul, fără ca acesta să-şi dea seama despre ce este vorba, de fapt"[632]. Fenomenul tehnologic prin care mesajele de acest gen sunt transmise se numeşte *tahitoscopie* (*derularea rapidă a unor imagini*).

Există 3 tipuri de mesaje subliminale care sunt utilizate de obicei în reclame:

- **subliminale audio** care au melodii cu mesaj încorporate (sunt aici prezente şi melodii cu mesaje înregistrate acustic înapoi);
- **subliminale în anunţurile de imprimare** reprezentate de imagini ascunse în materialele publicitare tiparite (acestea sunt puternice pentru subconştient);
- **subliminale în anunţurile video** (care sunt conţinute în anunţurile video, cum ar fi de exemplu reclame TV care derulează imagini commentate în secvenţe foarte scurte de tip *flash* ; acestea s-au dovedit a fi stimuli extrem de puternici care au capacitatea de a afecta starea psihologică a unei

---

[631] Alexandru Safta, „Mesajele subliminale – o legendă urbană", în *descoperă.ro*, 15.05.2013 13:31:37.

[632] „Publicitate subliminală", în *comunicatedepresa.ro*, 15.05.2013 13:38:58.

persoane[633] (aspectul psihologic va fi tratat într-un capitol al lucrării).

Termenul de publicitate subliminală a fost utilizat pentru prima dată în anul 1898 de E. W. Scripture în revista *The New Psychology*[634] şi a căpătat notorietate de abia în anul 1957 prin experimentul lui James Vicary care a inserat la cinematograf în timpul filmului *Picnic* un mesaj video de câteva secunde despre *Pop Corn* şi *Coca Cola,* rezultatul fiind creşterea vertiginoasă a vânzărilor la *Pop Corn* şi *Coca Cola.*[635] Accepţia conceptuală a *problematicii publicităţii subliminale* este fundamentată tot în anul 1957, când Vance Packard publică o carte care cuprinde cercetări despre *marketingul motivaţional* utilizat pentru convingerea consumatorilor să cumpere diverse produse şi are ca punct de plecare *experimentul cinematic* al lui Vicary.[636] În urma acestor cercetări, Vicary a devenit consultant publicitar şi a primit aproximativ 4,5 milioane de dolari.[637] Mass-media a preluat cercetările despre acest experiment dezvoltând o campanie împotriva publicităţii subliminale care are ca

---

[633] Mai multe amănunte se pot găsi în Martin Lindstrom, "How Subliminal Advertising Works", în *parade.com.news.*2009, 15.05. 2013 13:49:03.

[634] E. W. Scripture, *The New Psychology*, book contributor State Central Library, HYD, publisher Walter Soctt, London, 1891, pp. 6 - 7.

[635] Richard Gafford,"The Operational Potential of Subliminal Perception", în *Central Intelligence Agency*, approved for realease CIA Historical Review Program, 18 septembrie 1995.

[636] Vance Packard, *The Hidden Persuaders*, publisher Penguin, Harmondsworth, 1961, pp. 41, 93.

[637] Rogers Stuart, "How a Publicity Blitz Created the Myth of Subliminal Advertising", în *Public Relations Quarterly* 37 ,Winter 1992-1993, p. 16.

rezultat că în 1974 *Senatul american* s-a văzut nevoit să scoată acest tip de publicitate în afara legii[638].

II Cazuri celebre de folosire a publicității subliminale

Se vor prezenta două cazuri de publicitate subliminală electorală și unul la o companie de tutun:

• la *Campania lui Francois Mitterrand* din în 1988 genericul de știri al postului Antenne 2 din Franța a transmis de aproximativ 3000 de ori o imagine *tip flash* a președintelui Mitterrand, candidat, care a fost reales în funcție[639];

• la *Campania electorală din SUA din anul 2000* într-un spot al candidatului republican George W. Bush a apărut 30 secunde o imagine cu o bandă pe "*Kill the rat, kill the cat, kill the dirty Democrat*" inserată în cadrele ce criticau guvernul federal Al Gore[640];

• în *Cazul Philip Moris* Institutul European de Sănătate a acuzat de publicitate subliminală la tutun marca Philip Morris printr-un cod de bare.[641]

III Publicitatea subliminală în Romania

În România, Legea audiovizualului interzice publicitatea subliminală și o definește drept „orice publicitate care

---

638 "Federal Communications Commission Document, FCC 74-78, "Broadcast of Informtion By Means Of `Sublimninal Perceptions` Techniques", în *Public Notice Federal Communications Commission*, Washington, January 24, 1974.

639 Peter Judge, "Subliminal messages come in spam", în *ZDNET*, September 11, 2006.

640 John Egan, "RATS ad: Subliminal conspiracy?", în *BBC NEEWS*, Wednesday, 13 September, 2000.

641 "Are Ferrari subliminally advertising cigarettes?", în *The Week*, 29 Apr 2010.
Ca parte a înțelegerii, codul de bare rosu, alb și negru specific marcii apărea pe monopostul team-ului și pe combinezoanele piloților. Ferrari a negat acuzațiile și a sustinut ca respectivul cod de bare făcea parte din schema de culori a echipei.

utilizează stimuli prea slabi pentru a putea fi percepuți în mod conștient, dar care poate influența comportamentul economic al publicului"[642]. În acest sens, Cristina Trepcea, membru al Consiliului Național al Audiovizualului fiind întrebată care este *etalonul de măsură al publicității subliminale*, a încercat să de o motivație destul de neclară.

„Subliminalitatea nu are cum să fie *măsurată*. Este incriminată în primul rând pentru că în felul acesta este listată drept un lucru rău și este astfel descurajată, iar în al doilea rând pentru ca, în cazul în care se constată, într-un fel sau altul, să poată fi pedepsită"[643].

Totuși nu trebuie acuzată publicitatea subliminală doar pe baza unor povești, iar „înainte de a *acuza* publicitatea subliminală, trebuie făcută distincția dintre poveștile care atribuie stimulării subliminale o putere uriașă și ceea ce arată studiile de specialitate"[644]. Consultanții publicitari români consideră însă că publicitatea subliminală constituie doar un *mit* și în acest sens , Răzvan Căpanescu, Creative Director Ogilvy&Mather afirmă: „publicitatea subliminală - *mit urban*, `nimeni nu l-a văzut sau simțit, dar toată lumea vorbește despre el ca și cum ar fi o experiență de viață`".

IV Aspecte psihologice ale mesajelor subliminale

Psihologii care au făcut ample cercetări despre publicitatea subliminală și impactul acesteia asupra oamenilor au conchis că oamenii sunt construiți astfel încât să răspundă la acest fel

---

[642] „*Legea Audivizualului din România*, modificată prin Ordonanță de Urgență Nr. 25 din 10 aprilie 2013", în *Monitorul Oficiul*, Nr. 208, 12 aprilie 2013, *capitolul I, articolul 3*.

[643] Cristiana Trepcea, „Despre publicitatea mascată", în *Strategia*, București, nr. 2, martie 2003, p. 19.

[644] Monica Cercelescu, „Publicitatea subliminală, un OZN", în *Săptămâna financiară*, 23 mai 2006.

de mesaje.[645] Rezultă că subliminal nu este legendă întrucât „psihologia îl explică astfel: stimulii vizuali, auditivi cu intensităţi variate, repetaţi obsesiv, persuasiv, sunt stocaţi într-un rezervor al conştiinţei latente, urmând a se obiectiva în acte comportamentale cu caracter social"[646]. Aşadar, este un proces care „este mai mult sau mai puţin conştientizat de individ, iar cauza în sine a actului propriu-zis nu mai este luată în discuţie, aceasta producându-se automat"[647]. Prin urmare, inventatorii acestui tip de publicitate „cunoşteau foarte bine *mecanismul psihologic* despre care vorbim şi pe acest principiu şi-au bazat construcţia întregului proces de lucru"[648] şi astfel „au dezvoltat adevărate tehnici de manipulare a comportamentului de cumpărare al individului"[649]. Psihologul care a conştienzizat acest pericol a fost un coleg al lui Freud: „Dr. E. O. Potzel... descoperea că afirmaţiile ascunse într-un sunet puternic ajungeau direct în subconştientul unei persoane, având o influenţă covârşitoare asupra celui expus la un asemenea mesaj"[650].

V Problematica etică a publicităţii subliminale

Aşadar, psihologii au făcut numeroase studii privitoare la efectele reale psihologice ale publicităţii subliminale, iar scopul lor a fost acela de a vedea dacă este cu adevărat eficientă. Din punct de vedere etic se pune problema dacă mesajele subliminale sunt bune sau rele: „în ceea ce priveşte problemele de natură etică... utilizarea de mesaje ascunse în

---

645 Jack Haberstroh, "Can't Ignore Subliminal Ad Charges", în *Advertising Age*, September 17, 1984.

646 Alice Claudia Ghernan, „Sufocant, subtil, subliminal în publicitate", în *Flăcăra*, noiembrie 10/2007.

647 *Ibidem*.

648 *Ibidem*.

649 *Ibidem*.

650 *Ibidem*.

publicitate nu este etică"[651] întrucât „acestea pot afecta de fapt, deciziile de cumpărare, percepţiile despre branduri/ produse, şi răspunsul la mesaje vizuale şi sugestii"[652]. Se poate da, astfel, exemplul motociclistului rebel din reclame „care vor face individul să creadă că o nevoie precum aceea a respectului de sine poate fi gratificată prin achiziţionarea unui produs, respectiv a motocicletei"[653].

Bibliografie

"Are Ferrari subliminally advertising cigarettes?", în *The Week*, 29 Apr 2010.

Cercelescu, Cercelescu, „Publicitatea subliminală, un OZN", în *Săptămâna financiară*, 23 mai 2006.

Egan, John, "RATS ad: Subliminal conspiracy?", în *BBC NEEWS*, Wednesday, 13 September, 2000.

Etica publicitară", în *Agenţia de publicitate*, copyright© 2009.

Experţi în mesaje subliminale în publicitate", în *Finanţe.Bănci*, 2010.

Federal Communications Commission Document, FCC 74-78, Broadcast of Informtion By Means Of `Sublimninal Perceptions` Techniques", în *Public Notice Federal Communications Commission*, Washington, January 24, 1974.

Ghernan, Alice, Claudia, „Sufocant, subtil, subliminal în publicitate", în *Flăcăra*, noiembrie 10/2007.

Judge, Peter,"Subliminal messages come in spam", în *ZDNET*, September 11, 2006.

Lindstrom, Martin, *How Subliminal Advertising Works*, în *parade.com.news.2009*.

---

[651] "Experţi în mesaje subliminale în publicitate", în *Finanţe. Bănci*, 2010.

[652] *Ibidem*.

[653] „Etica publicitară", în *Agenţia de publicitate*, copyright©2009.

Gafford, Richard, "The Operational Potential of Subliminal Perception", în *Central IntelligenceAgency*, approved for realease CIA Historical Review Program, 18 septembrie 1995.
„Legea Audivizualului din România, modificată prin Ordonanță de Urgență Nr. 25 din 10 aprilie 2013", în *Monitorul Oficiul*, Nr. 208, 12 aprilie 2013.
Haberstroh, Jack,"Can't Ignore Subliminal Ad Charges", în *Advertising Age*, September 17, 1984.
Packard , Vance, *The Hidden Persuaders*, publisher Penguin, Harmondsworth, 1961.
„Publicitate subliminală", în *comunicate.depresa.ro*.
Safta, Alexandru, „Mesajele subliminate – o legendă urbană", în *descoperă.ro*.
Scripture E. M., *The New Psychology*, book contributor State Central Library, HYD, publisher Walter Soctt, London, 1891.
Stuart, Rogers,"How a Publicity Blitz Created the Myth of Subliminal Advertising", în *Public Relations Quarterly* 37, Winter 1992-1993.
Trepcea, Cristina, „Despre publicitatea mascată", în *Strategia*, București, nr. 2, martie 2003.

VI.4 Singularitatea încotro?

Ștefan Grosu

Singularitatea constituie ramura a filosofiei computaționale (chiar și a filosofiei minții), care se referă la *interacținea om-computer* și care pune în dezbatere *dilema etică* dacă omul va fi sau nu depășit de calculator.[654] Originea acestei ramuri se află în astrofizică pornind de la *„singularitate gravitațională„* un câmp gravitațional care devine suficient de puternic pentru a modifica natura intrinsecă a continuumului spațio-temporal, care conduce la apariția unei găuri negre (crearea unei găuri

[654] A se citi, în acest sens, Ray Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking Books, New York, 2005, p. 126.

negre este precipitată cînd o *pitică albă*, având o anumită masă, degenerează (pentru detalii, verificaţi *limita Chandrasekhar*) şi este denumită aşa pentru că forţa gravitaţională este atît de puternică încât nimic nu poate scăpa din acel punct singular, nici măcar lumina (sau radiaţia electromagnetică)"[655]. Sub aspect tehnologic se poate spune că singularitatea este *deja aici* întrucât rasa umană se dezvoltă în *ritm exponenţial*, iar până la sfârşitul secolul al XXI-lea se va inova cu acelaşi procent cu care a făcut-o în douăzeci de mii de ani[656]. Motivaţia este dată de *dezvoltarea vertiginoasă* generată de *computer* şi *internet*: „după ce inventarea computerului a generat o *accelerare impresionantă* a cercetarii ştiintifice, în prezent, pe măsura dezvoltării lui, internetul schimbă tradiţionalele legi ale creaţiei şi răspândirii cunoaşterii"[657]. Se pot evidenţia câteva invenţii care vor marca viitorul omenirii:

---

[655] Dave Truesdale, "Through The Singularity Glass:The Emperor's Rice Revisited", în *Revista Societăţii Române de Science Fiction şi Fantasy*, nr. 3/2013.

[656] Ray Kurzweil, *loc. cit.*, pp. 5, 15, 10, 40 – 41.

„Această <lege a accelerării rezultatelor> se aplică întregului domeniu al tehnologiei şi oricărui proces evolutiv şi poate fi măsurat cu o precizie remarcabilă în tehnologiile bazate pe informaţie. Sunt multe exemple concludente ale creşterii exponenţiale implicate în legea accelerării rezultatelor la fel de diverse ca şi secvenţialitatea ADN-ului, vitezele de comunicare, dispozitivele electronice de tot felul, rapida miniaturizare a tehnologiei. Singularitatea rezultă nu din explozia exponenţială a numărătorii, ci din interconexiunile şi sinergiile care rezultă din revoluţiile tehnologice multiplicate. De asemeni, trebuie să reţineţi că fiecare punct de pe curba de creştere exponenţială reprezintă o intensă dramă umană a inovaţiei şi concurenţei. Este remarcabil că aceste procese haotice rezultă în asemenea trenduri exponenţiale predictive." (p. 15).

[657] Cecilia Stroe, „Un salt numit singularitate", în *Descopera.ro*, 26.10.2007.

• **Blue Gene/L** „are o viteză de procesare de un petaflop pe secundă, adică poate rezolva un septilion de probleme matematice în a şaizecea parte dintr-un minut"[658];

• **Bateriile cu hidrogen** care „convertesc în energie electrică reacţia produsă între hidrogen şi oxigen, sunt reîncărcabile la infinit şi nepoluante, vor alimenta telefoanele celulare şi automobilele"[659] ;

•**Terapia cu gene** care se referă la injectarea în corpul afectat de o maladie genetică; cu „celule cu gene sănătoase, realizate în laborator, se vor putea combate nenumărate afecţiuni, de la hemofilie la distrofia musculară, în plus, terapia va permite prevenirea unor boli ereditare de tipul sindromului Down şi al malformaţiilor cardiace"[660];

• **Paiul LifeStraw** care are „are în structura sa o răşină foarte puternică; în contact cu lichidele nepotabile, aceasta este în masură să elimine bacteriile şi să epureze apa, dispozitivul este reutilizabil şi costă în jur de 4 dolari"[661];

• **Magnetoresistive Random Access Memory** care reprezintă memoria viitorului, „de şase ori mai rapidă decât DDRAM (în comerţ la ora actuală) şi mai puţin supusă degradării în timp,... utilizează magnetismul pentru memorarea datelor si va permite dezvoltarea unor dispozitive mult mai eficiente la costuri reduse"[662];

• **Internet 2**, „reţeaua de ultimă generaţie (...) face posibile transferuri rapide ale unor pachete de date complexe, facilitând, de exemplu, aplicaţiile peer-to-peer şi videoconferinţa"[663];

---

[658] *Ibidem.*
[659] *Ibidem.*
[660] *Ibidem.*
[661] *Ibidem.*
[662] *Ibidem.*
[663] *Ibidem.*

• **Tehnologiile senzoriale** care vor avea aplicaţii importante în domeniul medical dar şi în cel militar întrucât „îi permit utilizatorului să *simtă* forma şi consistenţa obiectelor virtuale"[664];

• **Protocolul Voice-over- Internet** care „permite efectuarea convorbirilor telefonice prin intermediul Web-ului";

• **WIMAX** care constituie „standardul de interoperabilitate pentru comunicaţiile wireless permite sa daí telefoane şi să accesezi Internetul printr-o conexiune în bandă largă pe o distanţă de 40 km de la antena care difuzează semnalul"[665].

Aceste invenţii vor configura *saltul tehnologic* prin care *homo-sapiens* va ajunge la o *minte-uploding* în care inteligenţa biologică se va uni cu *inteligenţa computaţională*, iar viitorul care se deschide astfel este greu de imaginat: omul va deveni un fel de *robot humanoid* guvernat de o *reţea neuronală.*[666] La ora actuală există o formă a optimismului aflat la frontiera umanului prin care se crede că în scurt timp va fi posibil transplantul cap-trunchi.[667] Aşadar problematica etică în condiţiile în care *singularitatea este aproape*, „devine din ce în ce mai complexă"[668]. Totuşi *o umbră de viitor* roz începe să se ivească din gândirea cercetătorilor care lucrează acum în centre şi institute de cercetare a singularităţii, iar în acest sens a apărut un concept etic numit *Principiul Apoteozei*

---

[664] *Ibidem.*

[665] *Ibidem.*

[666] Se poate consulta, în acest sens, Adee Sally, "Reverse engineering the brain", în *IEE Spectrum, june 2008,* 45 (6), pp. 51 - 55. Pentru o viziune mai largă a se consulta proiectul ştiinţific *The Blue Brain Project*, Lionel Pousaz, EPFL Media and Communication Service, Updated 07.05.2013.

[667] Domenico Fiore, "I Trapianti D'Organo", în *Neurogical Research*, 1996.

[668] Elio Sgrecia, Victor Tambone, *Manual de bioetică,* Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, 2001, p. 263.

prin care „singularitatea oferă posibilitatea de a câştiga marele premiu, adevărata *Utopie*, *cea-mai-bună-din-lumile-posibile* – nu doar eliberarea de durere şi stress sau o rundă sterilă de plăceri fizice, ci perspectiva creşterii infinite pentru fiecare fiinţă umană – ... în minte, în inteligenţă, în putere a personalităţii; viaţă fără frontiere,... să experimentăm tot ce am visat vreodată, să *fim* tot ce ne-am dorit să *fim*; nu pentru un miliard de ani.. ci *pentru totdeauna*... să întreprindem împreună *o aventură*... pe care nici nu o putem concepe"[669].

Bibliografie

Fiore, Domenico, "I Trapianti D'Organo", în *Neurogical Research*, 1996.

Kurzweil, Ray, *The Singularity is Near*, Viking Books, New York, 2005.

Sally, Adee, "Reverse engineering the brain", în *IEE Spectrum*, *june 2008*, 45 (6).

Sgrecia, Ellio; Tambone, Victor, *Manual de bioetică*, Editura traducere de Gilda Levescu, Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, 2001.

Stroe, Cecilia, „Un salt numit singularitate", în *Descopera.ro*.

The Blue Brain Project, Lionel Pousaz, EPFL Media and Communication Service, Updated 07.05.2013.

Truesdale, Dave, "Through The Singularity Glass: The Emperor's Rice Revisited", în *Revista Societăţii Române de Science Fiction şi Fantasy*, nr. 3/2013.

Yudkowsky, Eliezer S., "Principii singularitene", traducere de Ioana Stănescu, în *Kogaion.Magazin*.

---

[669] Eliezer S. Yudkowsky, "Principii singularitene", în *Kogaion.Magazin*, 12.01.2013. Autorul este cercetator la *Singularity Institute for Artificial Intelligence*, Palo Alto, California.

ISBN 978-606-583-413-2
9 786065 834132
www.rovimed.com